A-PDF Page Cut DEMO: Purchase from www.A-PDF.com to remove the watermark

F. A. HAYEK

A Arrogância Fatal

Os Erros do Socialismo

Título do original: *The Fatal Conceit*
The Errors of Socialism
Traduzido a partir da primeira edição da
The University of Chicago Press, 1988

Este livro ou parte dele não pode ser
reproduzido por qualquer meio sem
autorização escrita do Editor

Copyright © 1988 by F. A. Hayek
Direitos para a língua portuguesa, para esta edição,
adquiridos por Henry Maksoud, que se reserva
os direitos exclusivos desta tradução.

Tradutores: Ana Maria Capovilla e Candido Mendes Prunes

Revisão: Ann Leen Birosel
Supervisão gráfica: Rogerio Vargas
Capa: Camaleo Agência/Vera Junqueira
Impressão: Pallotti - SM

Edição preliminar de 900 exemplares, sem revisão final,
especial para o VIII Fórum da Liberdade, do IEE

Impresso em março de 1995

F. A. HAYEK

A Arrogância Fatal

Os Erros do Socialismo

ORTIZ

zzzz

conclusão da versão final, assumiu a responsabilidade por este volume e preparou-o para os editores.

F.A. Hayek
Freiburg im Breisgau
Abril, 1988

zzzz

Capítulo V

Arrogância/Fatal 95
A Moral Tradicional não Corresponde às Exigências Racionais 95
Justificativa e Revisão da Moral Tradicional 97
Os Limites de Direção pelo Conhecimento Factual: a Impossibilidade de Observar os Efeitos de Nossa Moral 101
Propósitos não Especificados: a Maioria dos Resultados da Ação na Ordem Espontânea não é Consciente ou Deliberada 106
O Ordenamento do Desconhecido 115
Como o que não pode ser Conhecido não pode ser Planejado 117

Capítulo VI

O Mundo Misterioso do Comércio e do Dinheiro 123
O Desprezo pelo Exercício do Comércio 123
Utilidade Marginal Versus Macro-economia 130
A Ignorância Econômica dos Intelectuais 137
A Desconfiança em Relação ao Dinheiro e às Finanças 138
A Condenação do Lucro e o Desprezo pelo Comércio 141

Capítulo VII

A Nossa Linguagem Envenenada 145
As Palavras Como Guias da Ação 145
Ambigüidade Terminológica e Distinções Entre Sistemas de Coordenação .. q150
Nosso Vocabulário Animista e o Confuso Conceito de 'Sociedade' 152
O Evasivo Termo (''*Weasal Word*'') ''Social'' 154
''Justiça Social'' e ''Direitos Sociais'' 159

Capítulo VIII

A Ordem Espontânea e o Crescimento Populacional 163
O Pânico Malthusiano: o Temor da Super-População 163
O Caráter Regional do Problema 168
Diversidade e Diferenciação 171
O Centro e a Periferia 172
O Capitalismo Gerou o Proletariado 176
O Cálculo dos Custos é um Cálculo de Vidas 177
A Vida Não Tem Nenhum Objetivo Além da Própria Vida 179

Capítulo IX

A Religião e os Guardiães da Tradição 183
A Seleção Natural Entre os Guardiães da Tradição 183

Apêndices

A
O "Natural" Versus o "Artificial" 191

B
A Complexidade dos Problemas da Interação Humana 196

C
O Tempo e o Surgimento e a Reprodução das Estrutura 199

D
Alienação, Desistentes e as Reivindicações de Parasitas 200

E
O Jogo, a Escola das Normas 202

F
Observações Sobre a Economia e a Antropologia da População 202

G
A Superstição e a Preservação da Tradição 204

Bibliografia 207

Índice Remissivo 223

Índice por Assunto 227

As normas da moral não são conclusões da nossa razão

David Hume

Como é possível que instituições que servem ao bem comum e são extremamente importantes para seu desenvolvimento nasçam sem uma *vontade comum* voltada para seu estabelecimento?

Carl Menger

A Liberdade não é, como talvez sugira a origem da palavra, uma ausência total de limitações, mas é, precisamente, a mais efetiva aplicação de cada justa limitação a todos os membros de uma sociedade livre, sejam magistrados ou súditos.

Adam Ferguson

zzzz

e a submetessem (Gênesis 1:28). Este processo é talvez o aspecto menos valorizado da evolução humana.

Os socialistas têm uma visão diferente destas questões. Eles não apenas diferem em suas conclusões, como percebem tais fatos de modo diferente. A idéia de que os socialistas estão errados a *respeito dos fatos* é crucial para minha tese, como ficará claro nas páginas a seguir. Estou disposto a admitir que se a análise socialista do funcionamento da atual ordem econômica, e de possíveis alternativas, fosse factualmente correta, poderíamos ser obrigados a garantir que a distribuição da renda se desse conforme certos princípios morais, e que tal distribuição só poderá ser possível concedendo-se a uma autoridade central o poder de controlar o emprego dos recursos disponíveis, e poderíamos pressupor a abolição da propriedade individual dos meios de produção. Se, por exemplo, fosse verdade que o controle centralizado dos meios de produção pudesse gerar um produto coletivo pelo menos da mesma magnitude do que geramos agora, na realidade a maneira como isto poderia ser feito de modo justo viria a constituir um grave problema moral. No entanto, não é esta a situação em que nos encontramos. Pois não existe qualquer outra forma conhecida, além da distribuição dos produtos num mercado competitivo, de informar os indivíduos sobre a direção que seus vários esforços deverão visar de modo a contribuir tanto quanto possível para o produto total.

O ponto fundamental de minha tese é, portanto, que o conflito entre, de um lado, os defensores da *ordem humana espontânea* criada por um mercado competitivo, e do outro os que exigem um ajustamento deliberado da interação humana por parte da autoridade central baseado no controle coletivo dos recursos disponíveis, é devido a um erro factual desses últimos a respeito do que seja o conhecimento desses recursos e do modo como pode ser gerado e utilizado. Na verdade, este conflito deve ser resolvido pelo estudo científico. Tal estudo mostra que, se seguirmos as tradições morais espontaneamente geradas e subjacentes à ordem do mercado competitivo (tradições que não atendem aos cânones ou às normas da racionalidade abraçadas pela maioria dos socialistas), poderemos gerar e acumular conhecimento e riqueza maiores do que jamais foi possível obter ou utilizar numa economia de planejamento centralizado cujos defensores afirmam proceder rigorosamente em conformidade à "razão". Portanto, os programas e os objetivos socialistas são factualmente impossíveis de realização ou de execução; e, como se não bastasse, também são impossíveis do ponto de vista lógico.

É por isso que, ao contrário do que muitas vezes se afirma, essas questões não dizem meramente respeito a interesses diferentes ou a juízos de valor. Na realidade, a questão de como os homens passaram a adotar certos valores ou normas, e quais as conseqüências destes para a evolução da civilização, é em si e acima de tudo factual, uma questão que constitui o ponto central do presente livro e cuja resposta está esboçada nos seus três primeiros capítulos. As exigências do socialismo não são conclusões morais derivadas das tradições que constituíram a ordem espontânea que tornou possível a civilização. Ao contrário, elas tentam subverter essas tradições por um sistema moral racionalmente planejado cuja atração depende do apelo instintivo dos resultados prometidos. Essas exigências partem do pressuposto de que, como as pessoas são capazes de engendrar um sistema de normas que coordene seus esforços, também devem ser capazes de planejar um sistema até melhor e mais gratificante. Mas se a humanidade deve sua própria existência a uma forma determinada de conduta estabelecida por normas de comprovada eficácia, simplesmente não tem a opção de escolher outra forma de conduta apenas porque seus efeitos imediatamente visíveis são aparentemente agradáveis.

A disputa entre a ordem de mercado e o socialismo não é nada menos que uma questão de sobrevivência. Seguir a moral socialista implicaria destruir grande parte da humanidade atual e empobrecer boa parte do que restaria dela.

Tudo isto levanta um ponto importante a respeito do qual desejo ser explícito desde o início. Embora eu ataque o uso imprudente da razão por parte dos socialistas, minha tese não está direcionada em absoluto contra a razão adequadamente usada. Por emprego adequado da razão entendendo que seja aquela que reconhece suas próprias limitações e, ensinando a si mesma, encara as implicações do surpreendente fato, revelado pela economia e a biologia, de que a ordem gerada sem uma intenção pode ultrapassar de longe os planos conscientemente idealizados pelos homens. Como, apesar de tudo, eu poderia atacar a razão em um livro que mostra que o socialismo é factual e até mesmo logicamente insustentável? Tampouco contesto que a razão possa, embora com cautela e humildade, e de modo gradativo, ser direcionada para o exame, a crítica e a rejeição das instituições tradicionais e dos princípios morais. Este livro, como alguns dos meus primeiros estudos, está direcionado contra as normas tradicionais da razão que pautam o socialismo: normas que, acredito, encarnam uma teoria ingênua e não crítica da racionalidade, uma metodologia obsoleta e não científica que já chamei de 'racionalismo construtiva' (1973).

Portanto, não pretendo negar à razão o poder de melhorar normas e instituições, nem mesmo insistir que ela é incapaz de reconstituir todo o nosso sistema moral visando aquilo que hoje costuma ser definido como 'justiça social'. Contudo, só podemos fazer isto sondando cada parte de um sistema moral. Se esta moral simula ser capaz de fazer algo que possivelmente não pode fazer, por ex., desempenhar uma função organizacional e geradora de conhecimento que é impossível de acordo com suas próprias regras e normas, essa mesma impossibilidade representará uma crítica racional decisiva a esse sistema moral. É importante confrontar estas conseqüências, pois a idéia de que, em último caso, todo o debate é uma questão de juízos de valor e não de fatos, tem impedido os estudiosos da ordem de mercado de enfatizar de modo suficientemente convicente que é impossível o socialismo realizar o que promete.

Tampouco minha tese sugere que não compartilho de alguns valores amplamente defendidos pelos socialistas; mas não acredito, como mostrarei adiante, que a idéia amplamente aceita de 'justiça social' defina uma situação possível nem mesmo que seja expressiva.

Tampouco acredito, como recomendam, alguns propositores da ética edonista que possamos tomar decisões morais apenas levando em conta a maior gratificação previsível.

O ponto de partida do meu trabalho bem poderia ser a aguda percepção de David Hume de que 'as normas da moral... não são conclusões de nossa razão' (Tratado, 1739/1886: II: 235). Esta percepção desempenhará um papel central neste volume pois ela dá fundamento à questão básica à qual tenta responder, ou seja, como surge nossa moral e que implicações o modo dela surgir pode ter para nossa vida econômica e política?

A alegação de que somos obrigados a preservar o capitalismo por causa de sua capacidade de melhor utilizar o conhecimento disperso dá origem à questão de como adquirimos essa ordem econômica insubstituível — principalmente tendo em vista minha afirmação de que poderosos impulsos instintivos e racionalistas se rebelam contra a moral e as instituições exigidas pelo capitalismo.

A resposta a esta pergunta, esboçada nos três primeiros capítulos, é construída sobre a antiga percepção, muito conhecida na economia, de que nossos valores e instituições são determinados não apenas por razões anteriores mas como parte de um processo de auto-organização inconsciente de uma estrutura ou de um modelo. Isto não se aplica apenas à economia mas a um amplo campo, e é muito conhecido hoje nas ciências

biológicas. Esta percepção foi apenas a primeira de uma prolífica família de teorias responsáveis pela formação de complexas estruturas em termos dos processos que transcendem nossa capacidade de observar todas as diversas circunstâncias que atuam na determinação de suas manifestações específicas. Quando comecei meu trabalho senti que estava trabalhando praticamente sozinho na formação evolutiva dessas ordens autossustentáveis altamente complexas. No meio tempo, as pesquisas sobre este tipo de problema — sob várias denominações, como autopoiesis, cibernética, homeóstase, ordem espontânea, auto-organização, sinergética, teoria de sistemas, e assim por diante — tornaram-se tão numerosas que só pude estudar a fundo algumas delas. Este livro torna-se assim o tributário de uma corrente que vai se avolumando aparentemente rumo ao desenvolvimento gradativo de uma ética evolucionária (mas com certeza não simplesmente neo-darwinista) paralela e suplementar, embora nitidamente distinta, ao desenvolvimento bastante avançado da epistemologia evolucionária.

Embora o livro levante assim algumas difíceis questões filosóficas e científicas, sua tarefa principal continua sendo demonstrar que um dos movimentos políticos mais influentes do nosso tempo, o socialismo, se fundamenta em premissas comprovadamente falsas, e embora inspirado por boas intenções e liderado por alguns dos mais inteligentes representantes do nosso tempo, ameaça o padrão de vida e a própria sobrevivência de uma grande parcela da nossa população existente. Isto é mostrado nos Capítulos (IV, V e VI), onde examino e refuto o desafio socialista à interpretação do desenvolvimento e da manutenção de nossa civilização apresentada nos três primeiros capítulos. No Capítulo VII volto-me para a nossa linguagem, para mostrar até que ponto foi degradada sob a influência socialista e quão cuidadosamente devemos evitar sermos seduzidos por ela e a pensar de maneira socialista. No Capítulo VIII, analiso uma objeção que poderia ser levantada não apenas pelos socialistas mas por outros também: ou seja, que a explosão populacional põe em risco minha tese. Finalmente, no Capítulo IX, apresento rapidamente algumas observações a respeito do papel da religião no desenvolvimento de nossas tradições morais.

Como a teoria evolutiva desempenha um papel tão essencial nesse volume, devo ressaltar que um dos acontecimentos promissores dos últimos anos, que levou a uma melhor compreensão do crescimento e da função do conhecimento (Popper, 1934/1959), e das ordens complexas e espontâneas (Hayek, 1964, 1973, 1976, 1979) de vários tipos, foi o

desenvolvimento de uma epistemologia evolucionária (Campbell, 1977, 1987; Radnitzky & Bartley, 1987), uma teoria do conhecimento que compreende a razão e seus produtos como desenvolvimentos evolutivos. Neste volume, analiso um conjunto de problemas relacionados entre si, os quais, embora de suma importância, continuam em grande parte negligenciados.

Ou seja, sugiro que precisamos não apenas de uma epistemologia evolucionária mas também de uma interpretação evolucionária das tradições morais e de um caráter bastante diferente daquelas encontradas até hoje. Evidentemente, as normas tradicionais das relações humanas, além da linguagem, da lei dos mercados e do dinheiro, foram os campos nos quais o pensamento evolucionário foi gerado.

A ética é o último baluarte ao qual o orgulho humano precisa se curvar agora em reconhecimento de suas próprias origens. Essa teoria evolucionária da moral na realidade está surgindo, e sua percepção essencial é que nossa moral não é nem instintiva nem uma criação da razão, mas constitui uma tradição separada — 'entre o instinto e a razão,' como o título do primeiro capítulo indica — uma tradição de importância espantosa por permitir que nos adaptemos a problemas e circunstâncias que ultrapassam em muito nossas capacidades racionais. Nossas tradições morais, como muitos outros aspectos de nossa cultura, desenvolveram-se concomitantemente com a nossa razão, e não como seu produto. Por mais surpreendente e paradoxal que possa parecer para alguns afirmar isto, essas tradições morais ultrapassam as capacidades da razão.

zzzz

essas palavras. Apesar de suas realizações como cientista, Aristóteles falava baseado em seus instintos, e não na observação ou na reflexão, quando restringia a ordem humana ao alcance do grito do arauto.

Estas concepções são compreensíveis, pois os instintos do homem, plenamente desenvolvidos muito antes de Aristóteles, não foram feitos para o ambiente, e os números em que ele vive agora. Eles eram adequados à vida nos pequenos bandos nômades ou grupos em que a raça humana e seus ancestrais imediatos evoluíram durante os poucos milhões de anos ao longo dos quais fora se formando a constituição biológica do *homo sapiens*. Esses instintos herdados geneticamente serviam para dirigir a cooperação dos membros do grupo, cooperação esta que era necessariamente uma interação estreitamente circunscrita de companheiros que se conheciam entre si e confiavam um no outro. Esse povo primitivo era guiado por objetivos concretos, percebidos pelo grupo, e por uma percepção semelhante dos perigos e das oportunidades, principalmente das fontes de alimento e do abrigo — do seu ambiente.

Não só podiam ouvir seu arauto; de costume eles o conheciam pessoalmente.

Embora uma experiência mais longa possa ter atribuído a alguns membros mais velhos desses bandos certa autoridade, foram principalmente objetivos e percepções comuns que coordenaram as atividades de seus membros.

Essas formas de coordenação dependiam decisivamente de instintos de solidariedade e altruísmo — instintos que se aplicavam aos membros do próprio grupo, mas não a outros. Os membros desses pequenos grupos podiam assim existir somente enquanto tais: um homem isolado em breve seria um homem morto. O individualismo primitivo descrito por Thomas Hobbes é portanto um mito. O selvagem não é um solitário e seu instinto é coletivista. Nunca houve uma 'guerra de todos contra todos'.

Na verdade, se nossa ordem atual já não existisse nós dificilmente acreditaríamos que tal coisa fosse possível em momento algum e rejeitaríamos qualquer relato a seu respeito como a um conto miraculoso, sobre o que jamais poderia vir a existir. Os principais responsáveis pela geração dessa ordem extraordinária e a existência da humanidade em suas dimensões e estrutura atuais, são as normas de conduta humana que evoluíram gradativamente (principalmente aquelas que dizem respeito à propriedade particular, à honestidade, ao contrato, ao intercâmbio, ao comércio, à competição, ao lucro e à privacidade). Essas normas são transmitidas pela tradição, pelo ensinamento e pela imitação e não pelo instinto, e em

grande parte consistem em proibições (''não farás'') que definem os domínios ajustáveis das decisões individuais. A humanidade atingiu a civilização desenvolvendo e aprendendo a obedecer a normas (de início nas tribos territoriais e depois sobre espaços maiores) que freqüentemente lhe proibiam de fazer aquilo que seus instintos exigiam, e não mais dependiam de uma percepção comum dos eventos.

Essas normas, que com efeito constituíam uma consciência nova e diferente e às quais na realidade prefiro aplicar o termo ''moral'', suprimem ou restringem a ''consciência natural'', ou seja, os instintos que caldeavam o pequeno grupo e garantiam a cooperação no interior deste à custa de obstacular ou bloquear sua expansão.

Prefiro limitar o termo ''consciência'' àquelas normas não instintivas que permitiram à humanidade expandir-se numa ordem espontânea pois o conceito de moral só faz sentido em contraposição a uma conduta impulsiva e irrefletida de um lado, e à preocupação racional com resultados específicos do outro. Os reflexos inatos não têm uma qualidade moral, e os 'sócio-biólogos' que lhes aplicam termos como altruísmo (e que, para ser coerentes, deveriam considerar a cópula o ato mais altruísta) estão simplesmente errados. Somente se entendemos que deveríamos obedecer a sentimentos 'altruístas' é que o altruísmo se torna um conceito moral.

Com certeza dificilmente essa é a única forma de utilizar estes termos. Bernard Mandeville escandalizou seus contemporâneos afirmando que 'o grande princípio que nos torna criaturas sociais, a base sólida, vida e sustentáculo de todo comércio e emprego sem exceção' é o mal (1715/1924), com o que ele entendia, exatamente, que as normas da ordem espontânea conflitavam com os instintos inatos que haviam mantido o pequeno grupo unido.

Se considerarmos a moral, não como instintos inatos mas como tradições aprendidas, sua relação com o que chamamos comumente percepções, emoções ou sentimentos levanta várias questões interessantes. Por exemplo, embora aprendida, a moral nem sempre opera como regras explícitas, mas pode se manifestar como os verdadeiros instintos, como uma vaga falta de disposição, ou uma aversão a certos tipos de ação. Freqüentemente ela nos diz como evitar ou escolher entre instintos inatos.

Pode-se perguntar de que modo a repressão das exigências instintivas servem para coordenar as atividades de grandes grupos de

> indivíduos. Como exemplo, a obediência contínua ao mandamento de tratar todos os homens como seus semelhantes teria impedido o surgimento de uma ordem espontânea. Pois aqueles que agora vivem nela lucram por não se tratarem reciprocamente como semelhantes, e por aplicar, em suas interações, as normas da ordem espontânea — como as da propriedade particular e do contrato — em vez das regras da solidariedade e do altruísmo. Uma ordem em que cada um tratasse seu semelhante como a si mesmo seria uma ordem na qual relativamente poucos poderiam frutificar e se multiplicar. Se, por exemplo, tivessemos de responder a todos os apelos caridosos com que somos bombardeados pela mídia, isto representaria um custo enorme porque nos distrairia daquilo que realizamos com mais competência e provavelmente só nos tornaria instrumentos de determinados grupos de interesse ou de opiniões específicas sobre a importância relativa de necessidades específicas. Não proporcionaria uma cura adequada das desgraças com as quais compreensivelmente nos preocupamos. Do mesmo modo, a agressividade instintiva para com os elementos estranhos do grupo deverá ser restringida se normas abstratas idênticas puderem ser aplicadas às relações de todos os homens, e portanto ultrapassar as fronteiras — inclusive as fronteiras de estados.

Assim, a constituição de modelos ou sistemas supraindividuais de cooperação exigiu que os indivíduos mudassem suas reações 'naturais' ou 'instintivas' aos outros, o que encontrou forte resistência. O fato de que tais conflitos com os instintos inatos, 'vícios pessoais', como Bernard Mandeville os definiu, pudessem se tornar 'bem comum' e que os homens tivessem de reprimir alguns 'bons' instintos a fim de desenvolver a ordem espontânea são conclusões que posteriormente se tornaram também causa de dissensão.

Por exemplo, Rousseau tomou o partido do 'natural' embora seu contemporâneo Hume dissesse claramente que 'tão nobre sentimento [como a generosidade] em vez de adequar os homens às grandes sociedades, é quase contrário a elas, como o mais acanhado egoísmo' (1739/1886: II 270).

É preciso enfatizar e repetir que as restrições aos costumes do pequeno grupo são *odiadas*. Pois, como veremos, o indivíduo que a elas obedece, muito embora dependa delas para sobreviver, não compreende e em geral não pode compreender como funciona, ou de que maneira o beneficiam. Ele conhece tantos objetos que parecem desejáveis mas que

não lhe é permitido alcançar e ele não consegue ver como outros aspectos benéficos de seu meio dependem da disciplina à qual é obrigado a se submeter — a disciplina que lhe proíbe tentar alcançar esses mesmos objetos tentadores. Como essas restrições nos causam tanta aversão, dificilmente se pode dizer que as tenhamos escolhido, ao contrário, as restrições é que nos selecionaram; elas nos permitiram sobreviver.

Não é por acaso que muitas normas abstratas, como aquelas que tratam da responsabilidade individual e da propriedade particular, estão relacionadas à economia. Desde suas origens, a economia diz respeito ao modo como uma ordem espontânea de interações humanas começa a existir por um processo de diferenciação, análise e seleção muito superior a nossa capacidade de planejar. Adam Smith foi o primeiro a perceber que nos deparamos por acaso com métodos de ordenamento da cooperação econômica humana os quais ultrapassam os limites de nosso conhecimento e percepção. Sua 'mão invisível' foi, quem sabe, melhor definida, como um modelo invisível ou impossível de ser vislumbrado. Somos levados — por exemplo, pelo sistema de preços no intercâmbio — a fazer coisas por circunstâncias em grande parte desconhecidas por nós e que produzem resultados que não visamos. Em nossas atividades econômicas nós não conhecemos as necessidades que satisfazemos nem a origem das coisas que obtemos. Quase todos nós servimos a pessoas que não conhecemos, e cuja própria existência ignoramos; e por nossa vez vivemos constantemente dos serviços de outras pessoas a respeito das quais nada sabemos. Tudo isto é possível porque nos encontramos numa grande estrutura de instituições e tradições — econômicas, legais e morais — à qual nos adaptamos observando certas normas de conduta que nós não fizemos, e que jamais compreendemos no sentido em que compreendemos o funcionamento das coisas que nós fabricamos.

A moderna economia explica como nasceu esta ordem espontânea e como ela própria constitui um processo de coleta de informações, capaz de recorrer, e utilizar, a informações bastante dispersas que nenhum organismo de planejamento central, e muito menos nenhum indivíduo, poderia conhecer como um conjunto, possuir ou controlar. O conhecimento do homem, como sabia Smith, está disperso. Como ele escreveu: 'Qual seja a espécie de atividade doméstica que seu capital pode empregar, e cujo produto poderia ser de maior valor, cada indivíduo, é evidente por sua posição local, é capaz de julgar muito melhor do que qualquer estadista ou legislador fariam para ele' (1776/1976: II, 487). Ou como

um agudo pensador econômico do século XIX disse, o empreendimento econômico exige "o conhecimento detalhado de mil particularidades que só são conhecidas por aquele que tem interesse em conhecê-las e mais ninguém" (Bailey, 1840:3). Instituições coletoras de informações como o mercado permitem-nos utilizar esse conhecimento disperso e de impossível avaliação para elaborar planos supraindividuais. Com a evolução das instituições e tradições baseadas nesses planos, não foi mais necessário que as pessoas se esforçassem para concordar sobre um único propósito (como no pequeno bando), pois o conhecimento amplamente disperso e as técnicas agora podiam ser prontamente acionados para diversos fins.

Este desenvolvimento aparece claramente na biologia bem como na economia.

Mesmo na biologia no sentido estrito "a mudança evolucionária em geral tende a um máximo de economia no emprego dos recursos" e "a evolução segue assim 'cegamente' o rumo da maximização dos recursos" (Howard, 1982:83). Além disso, um moderno biológo observou corretamente que "a ética é o estudo do modo de alocação dos recursos" (Hardin, 1980:3) — tudo isso aponta para as estreitas inter-relações entre evolução, biologia e ética.

> O conceito de ordem é difícil — como seus equivalentes próximos "sistemas", "estrutura" e "modelo". Precisamos distinguir duas concepções de ordem diferente porém relacionadas. Os termos "ordem" e "ordenar" podem ser usados enquanto substantivo e verbo para definir tanto os resultados de uma atividade mental na organização e classificação de objetos ou acontecimentos em vários aspectos, segundo nossa percepção sensorial, como a reorganização científica do mundo sensorial diz que devemos fazer (Hayek, 1952), quanto as organizações físicas específicas que objetos ou acontecimentos supostamente possuem ou que lhes são atribuídas em certo momento. Regularidade, do latim regula, regra, e ordem são evidentemente apenas os aspectos temporal e espacial do mesmo tipo de relação entre os elementos.

Tendo em mente esta distinção, podemos dizer que os homens adquiriram a capacidade de produzir organizações factualmente ordenadas atendendo a suas necessidades porque aprenderam a ordenar os estímulos sensoriais do ambiente segundo vários princípios diferentes, reorganizações sobrepostas à ordem ou classificação efetuada por seus

tos. A ordenação no sentido de classificação de objetos e eventos é uma forma de reorganização ativa destes, de modo a produzir os resultados desejados.

> Nós aprendemos a classificar os objetos principalmente por meio da linguagem, com a qual não apenas rotulamos tipos conhecidos de objetos mas especificamente o que devemos considerar objetos ou eventos do mesmo tipo ou de tipos diferentes. Também aprendemos por meio do costume, da consciência e da lei sobre os efeitos esperados de diferentes tipos de ação. Por exemplo, os valores ou preços formados pela interação nos mercados revelam-se meios mais amplos sobrepostos de classificação de tipos de ação segundo a importância que eles possuem para uma ordem da qual o indivíduo é mero elemento de um todo que jamais fez.

A ordem espontânea evidentemente não surgiu de repente; o processo durou muito mais tempo e produziu uma variedade muito maior de formas do que sua evolução numa civilização mundial poderia sugerir (levando quem sabe centenas de milhares de anos em vez de cinco ou seis mil anos); e a ordem de mercado é comparativamente tardia. As várias estruturas, tradições, instituições e outros componentes dessa ordem surgiram gradativamente enquanto as variações de modos de conduta habituais iam sendo selecionadas. Essas novas normas se difundiriam não porque os homens entendessem que eram mais eficientes, ou pudessem prever que levariam à expansão, mas apenas porque elas permitiam aos grupos que as seguiam procriar com maior êxito e incluir elementos estranhos ao grupo.

Esta evolução então ocorreu pela difusão de novos costumes por um processo de transmissão de hábitos adquiridos análogos à evolução biológica, embora diferente em importantes aspectos. Analisarei a seguir algumas destas analogias e diferenças, mas é preciso mencionar aqui que a evolução biológica teria sido demasiado lenta para alterar ou substituir as respostas inatas do homem no decorrer dos dez ou vinte mil anos durante os quais a civilização evoluiu — sem falar que seria demasiado lenta para ter influenciado grupos muito mais numerosos cujos ancestrais ingressaram no processo somente há poucas centenas de anos. Contudo, até onde nos é possível conhecer, todos os grupos hoje civilizados parecem possuir uma capacidade semelhante de adquirir a civilização pelo aprendizado de certas tradições. Portanto parece impossível que a civilização e a cultura sejam geneticamente determinadas e transmitidas.

Elas tiveram que ser aprendidas do mesmo modo por todos através da tradição.

> O primeiro a expor claramente estas questões foi, pelo que me consta, A.M. Carr-Saunders o qual escreveu que "homens e grupos são selecionados naturalmente por causa dos costumes que seguem assim como são selecionados por suas características mentais e físicas. Os grupos que seguem os costumes mais vantajosos terão uma vantagem na luta constante entre grupos vizinhos em relação àqueles que seguem costumes menos vantajosos" (1922:223,302).
>
> Carr-Saunders, contudo, salientava a capacidade de reduzir e não de aumentar a população. Para estudos mais recentes ver Alland (1967); Farb (1968:13); Simpson, que descreveu a cultura, em contraposição à biologia, como "o mais poderoso meio de adaptação" (in B. Campbell, 1972); Popper, o qual afirmou que "a evolução cultural continua a evolução genética por outros meios" (Popper e Eccles, 1977:48); e Durham (in Chagnon & Irons, 1979:19), o qual enfatiza o efeito de determinados costumes e atributos no incremento da reprodução humana.

Essa gradativa substituição das respostas inatas por normas adquiridas pelo aprendizado foi cada vez mais distinguindo o homem dos outros animais, embora a propensão à ação instintiva de massa permaneça uma das várias características bestiais que o homem manteve (Trotter, 1916). Mesmo os ancestrais animais do homem já haviam adquirido certas tradições "culturais" antes de se tornarem, do ponto de vista anatômico, os homens modernos. Essas tradições culturais também contribuíram para moldar algumas sociedades animais, por exemplo entre as aves e os macacos, e provavelmente também entre muitos outros mamíferos (Bonner, 1980). Contudo, a transformação decisiva do animal em homem deveu-se a estas restrições determinadas culturalmente às reações inatas.

Embora as normas adquiridas pelo aprendizado, que o indivíduo passou a observar costumeiramente e quase inconscientemente como instintos herdados, passassem a substituir cada vez mais estes últimos, não podemos distinguir com precisão cada um destes dois elementos determinantes da conduta porque eles interagem de modo complexo.

Os costumes aprendidos na infância tornaram-se parte da nossa personalidade tanto quanto aqueles que já nos governavam quando começamos a aprender. Mesmo certas alterações estruturais do corpo

humano deram-se porque contribuíam para o homem se beneficar mais plenamente das oportunidades proporcionadas pelo desenvolvimento cultural. Tampouco é importante para nossos objetivos atuais saber até que ponto a estrutura abstrata a que chamamos mente é transmitida por via genética e está incorporada na estrutura física de nosso sistema nervoso central, ou até que ponto ela serve apenas como um receptáculo que nos permite absorver a tradição cultural. Os resultados, tanto da transmissão genética quanto da cultural podem ser chamados tradições. O importante é que ambos freqüentemente se tornam conflitantes conforme mencionamos.

Nem mesmo a quase universalidade de alguns atributos culturais prova que eles são geneticamente determinados. Poderá existir apenas uma maneira de satisfazer a certas exigências de formação de uma ordem espontânea assim como o desenvolvimento das asas é aparentemente a única maneira pela qual os organismos podem se tornar aptos a voar (as asas de insetos, aves e morcegos possuem origens genéticas bastante diferentes). Fundamentalmente é possível que exista também apenas uma forma de desenvolver uma linguagem fonética, de modo que a existência de certos atributos comuns a todas as línguas também não comprova em si que sejam devidos a qualidades inatas.

Duas Consciências em Cooperação e Conflito

Embora a evolução cultural, e a civilização por ela criada, tenha provocado a diferenciação, a individualização, a crescente riqueza e a grande expansão da humanidade, seu advento gradativo não se deu absolutamente sem embaraços. Nós não nos descartamos de nossa herança da horda, tampouco estes instintos se "ajustaram" plenamente à nossa ordem espontânea relativamente nova nem se tornaram inóquos por causa dela.

Contudo, não deveríamos menosprezar os duradouros benefícios de alguns instintos, inclusive o dom particular que permitiu a substituição pelo menos parcial de certas outras formas instintivas. Por exemplo, na época em que a cultura começou a substituir algumas formas inatas de comportamento, a evolução genética provavelmente já tinha dotado os indivíduos humanos de uma grande variedade de características melhor

adaptadas aos vários e diferentes nichos ambientais nos quais os homens haviam penetrado do que aquelas de qualquer animal não domesticado — e isto ocorreu provavelmente antes que a crescente divisão do trabalho dentro dos grupos permitisse novas chances de sobrevivência a tipos especiais. Entre as mais importantes destas características inatas que contribuíram para substituir outros instintos havia uma grande capacidade de aprendizado com os dos semelhantes, principalmente pela imitação. O prolongamento da infância e da adolescência, que contribuiu para esta capacidade, foi provavelmente o último passo decisivo determinado pela evolução biológica.

Além disso, as estruturas da ordem espontânea não são constituídas apenas de indivíduos, mas também de muitas sub-ordens, freqüentemente superpostas, nas quais as antigas respostas instintivas, tais como a solidariedade e o altruísmo, ainda preservam alguma importância auxiliando a colaboração voluntária, muito embora sejam incapazes, por si só, de criar uma base para a ordem mais espontânea. Parte de nossa dificuldade atual está em termos de adequar constantemente nossa vida, nossos pensamentos e nossas emoções a fim de podermos conviver simultaneamente com diferentes tipos de ordens em conformidade com diferentes normas. Se aplicássemos as normas inalteradas, irrestritas, do microcosmos (ou seja, do pequeno bando ou grupo, ou, digamos, de nossas famílias) ao macrocosmos (nossa civilização mais ampla), como nossos instintos e aspirações sentimentais freqüentemente nos fazem desejar, nós o destruiríamos. Contudo, se sempre aplicássemos as normas da ordem espontânea aos nossos agrupamentos mais íntimos, nós os aniquilaríamos. Portanto devemos aprender a viver em dois tipos de mundos simultaneamente.

Aplicar o termo "sociedade" a ambos, ou mesmo a qualquer um deles, não tem qualquer utilidade, e pode ser até enganoso (ver Capítulo VII).

Contudo, apesar das vantagens que acompanham nossa limitada capacidade, conviver com duas ordens de normas e distingui-las, tampouco é coisa fácil de se fazer. Na realidade, nossos instintos freqüentemente ameaçam fazer ruir todo o edifício.

O tema deste livro, portanto se assemelha, de certa maneira, ao de *O Descontentamento da Civilização* (1930), com a exceção de que minhas conclusões diferem em grande medida das de Freud. Na realidade, o conflito entre aquilo que agrada aos homens instintivamente e as normas de conduta adquirida que lhes permitiriam expandir-se — con-

flito desencadeado pela disciplina das "tradições morais repressivas ou inibidoras", como D.T. Campbell a chama — é talvez o tema mais importante da história da civilização. Parece que Colombo constatou imediatamente que a vida dos "selvagens" por ele encontrados era mais gratificante aos instintos humanos inatos. E como mostrarei mais adiante, acredito que uma nostalgia atávica pela vida do nobre selvagem seja a fonte principal da tradição coletivista.

A Inadequação do Homem Primitivo à Ordem Espontânea

Não se pode esperar que as pessoas gostem de uma ordem espontânea que contraria alguns dos seus instintos mais fortes, ou compreendam facilmente que ela lhes traz os confortos materiais que também desejam. A ordem é até mesmo "antinatural" no sentido comum de não se moldar aos atributos biológicos do homem. Grande parte do bem que o homem faz na ordem espontânea, portanto, não é devido ao fato de ele ser naturalmente bom; contudo é absurdo condenar a civilização por considerá-la artificial por esta razão. Só é artificial no sentido de que a maioria dos nossos valores, nossa linguagem, nossa arte e nossa própria razão são artificiais: não estão geneticamente enraizadas em nossas estruturas biológicas. Em outro sentido, porém, a ordem espontânea é perfeitamente natural: no sentido de que ela própria, como fenômenos biológicos semelhantes, evoluiu naturalmente no curso da seleção natural (Ver Apêndice A).

Não obstante, é verdade que a maior parte de nossa vida cotidiana, e o exercício da maioria das ocupações, pouco satisfaz aos profundos desejos 'altruístas' de fazer o bem visível. Ao contrário, costumes estabelecidos freqüentemente exigem que deixemos de fazer aquilo que nossos instintos nos impelem a fazer. Não são a emoção e a razão, como muitas vezes é sugerido, que entram em conflito, mas os instintos inatos e as normas aprendidas. Contudo, como veremos, a obediência a estas normas aprendidas em geral tem o efeito de proporcionar um benefício maior à comunidade como um todo do que a ação "altruísta" mais direta que determinado indivíduo poderia realizar.

Um aspecto revelador de quão pouco seja compreendido o princípio ordenador do mercado é o conceito comum de que "cooperação é melhor do que competição". A cooperação como a solidariedade, pressupõe uma medida maior de concordância em torno dos fins bem como dos métodos empregados em sua busca. Disto tem sentido num grupo pequeno cujos membros compartilham de determinados hábitos, conhecimentos e convicções a respeito de possibilidades. Mas não faz sentido algum quando o problema é a adaptação a circunstâncias desconhecidas, contudo é nesta adaptação ao desconhecido que se baseia a coordenação dos esforços na ordem espontânea. A competição é um processo de descoberta, processo implícito em toda evolução, que levou o homem a reagir inconscientemente a novas situações; e é sempre graças à competição, e não à concordância, que gradativamente, aumentamos nossa eficiência.

Para funcionar de modo benéfico a competição exige que aqueles que nela estão envolvidos observem as normas em vez de recorrer à força física.

Somente as normas podem consolidar uma ordem espontânea. (Os fins comuns só podem fazê-lo numa emergência temporária que cria um perigo comum a todos. O "equivalente moral à guerra" apresentado para invocar a solidariedade não é senão uma recaída aos princípios de coordenação mais primitivos). Nem todos os fins almejados e nem todos os meios usados, são conhecidos ou precisam ser conhecidos por qualquer um para serem levados em consideração numa ordem espontânea. Esta ordem nasce de si mesma. O fato de as normas se adequarem cada vez melhor para gerar ordem se deu não porque os homens compreenderam melhor sua função, mas porque os grupos que as mudaram de uma forma que os tornou cada vez mais capazes de se adaptar, prosperaram. Esta evolução não foi linear, mas resultou de constantes tentativas e erros, constante "experimentação" em campos nos quais ordens diferentes competiam entre si. Evidentemente não havia intenção de experimentar – contudo as transformações das normas produzidas por acidentes históricos, análogos às mutações genéticas, tiveram em parte o mesmo efeito.

A evolução das normas não se deu absolutamente sem embaraços, pois os poderes que aplicavam as normas em geral resistiam em vez de contribuir para as mudanças conflitantes com as posições tradicionais a respeito do que era certo ou justo. Por sua vez, a aplicação de normas recentemente aprendidas que haviam lutado até sua aceitação às vezes bloqueava o estágio seguinte da evolução, ou limitava uma ulterior

expansão da coordenação dos esforços individuais. A autoridade coercitiva raramente iniciava estas extensões da coordenação,embora, de tempos em tempos difundisse uma moral que já ganhara aceitação pelo grupo dominante.

Tudo isto confirma que os sentimentos que pressionam contra as restrições da civilização são anacrônicos, adaptados às dimensões e às condições dos grupos do passado distante. Além disso, se a civilização resultou de transformações gradativas e indesejadas da moral, por mais que relutemos em aceitar isto, jamais chegaremos a conhecer um sistema ético universalmente válido.

Contudo seria errado concluir, exclusivamente destas premissas evolutivas, que quaisquer que sejam as normas que evoluiram elas conduzem sempre ou necessariamente à sobrevivência e crescimento das populações que as seguem. Precisamos demonstrar, com a ajuda da análise econômica (ver Capítulo V), como normas que surgem espontaneamente tendem a promover a sobrevivência humana. O fato de reconhecermos que as normas em geral tendem a ser escolhidas pela competição, em função de seu valor de sobrevivência para o homem, com certeza não isenta essas normas do escrutínio crítico. Isto ocorre, quando não por outras razões, por ter havido tão freqüentemente uma interferência coercitiva no processo de evolução cultural.

Contudo, o conhecimento da evolução cultural na verdade tenderá a transferir o benefício da dúvida às normas estebelecidas, e a impor o ônus da prova naqueles que desejam reformá-las. Embora não possamos provar a superioridade das instituições de mercado, uma visão histórica e evolucionária do surgimento do capitalismo (como aquela apresentada nos Capítulos II e III) contribui para explicar como puderam surgir tradições produtivas, ainda que impopulares e involuntárias e quão profunda é sua importância para aquelas inerentes à ordem espontânea. No entanto, em primeiro lugar, quero retirar do caminho que acabei de traçar, um importatíssimo obstáculo sob a forma de uma errônea e difundida concepção da natureza de nossa capacidade de adotar costumes úteis.

A consciência não é um guia, mas produto da evolução, e é baseada mais na imitação do que na perspicácia ou na razão.

Mencionamos a capacidade de aprender por imitação como um dos principais benefícios concedidos ao longo de nosso desenvolvimento instintivo. Na verdade, talvez a capacidade mais importante com a qual

o ser humano foi dotado geneticamente, além das reações inatas, é a de adquirir técnica pelo aprendizado em grande parte imitativo.

Diante disso, é importante evitar, desde o início, um conceito derivado do que chamo de "*arrogância fatal*": a idéia de que a capacidade de adquirir habilidades deriva da razão. Pois trata-se do contrário: nossa razão é tanto o resultado de um processo de solução evolucionária quanto nossa moral. No entanto, ele deriva de um desenvolvimento um tanto quanto distinto, de modo que nunca poderíamos pressupor, que nossa razão se encontra na mais alta posição crítica e que só são válidas a normas morais que a razão endossa.

Nos capítulos seguintes analisarei essa questão, mas cabe aqui uma antecipação das minhas conclusões. O título do presente capítulo, "Entre o instinto e a razão" deve ser entendido ao pé da letra. Quero chamar a atenção para aquilo que realmente existe *entre* o instinto e a razão, e que por conta disso, freqüentemente passa desapercebido apenas porque se pressupõe que nada há entre elas. Ou seja, estou principalmente interessado na evolução cultural e moral, evolução da ordem espontânea, a qual se encontra, de um lado (como acabamos de ver) além do instinto e freqüentemente se opondo a ele, e, por outro lado (como veremos mais tarde) é incapaz de ser criada ou planejada pela razão.

Meus pontos de vista, alguns dos quais foram anteriormente esboçados (1952/1973/1976/1979), podem ser resumidos de maneira simples. Aprender a se comportar constitui antes na *fonte* e não o *resultado* da percepção, da razão e do conhecimento. O homem não nasce sábio, racional e bom, mas precisa se ensinado a se tornar tal. Não foi nosso intelecto que criou nossa moral; ao contrário, as interações humanas governadas por nossa moral possibilitam o desenvolvimento da razão e das capacidades a ela relacionadas. O homem se tornou inteligente porque havia uma *tradição* — aquilo que se encontra entre o instinto e a razão — para ele aprender. Essa tradição por sua vez não se originou de uma capacidade de interpretar racionalmente os fatos observados mas do modo costumeiro de responder. Ela dizia ao homem em primeiro lugar o que ele devia ou não devia fazer em certas condições e não o que ele deveria esperar que acontecesse.

Deste modo, confesso que sempre tenho de sorrir quando os livros sobre a evolução, mesmo aqueles escritos por grandes cientistas, concluem como freqüentemente acontece, com exortações que, embora reconhecendo que até aqui tudo evoluiu por um processo de ordem espontânea, apelam à razão humana — agora que as coisas se tornaram

tão complexas — para que ela tome as rédeas e controle o desenvolvimento futuro. Essa fantasia é encorajada por aquilo que já defini como "racionalismo construtivista" (1973), que afeta grande parte do pensamento científico, e que se tornou bastante explícito no título de um livro de grande sucesso de autoria de um famoso antropólgo socialista, Man Makes Himself (V. Gordon Childe, 1936), título que foi adotado por muitos socialistas como uma espécie de lema (Heibroner, 1970:106). Esses pressupostos incluem o conceito não científico, até mesmo animista, de que em determinado estágio a mente humana racional ou alma penetrou no corpo humano em evolução transformando-se num novo mentor ativo do desenvolvimento cultural que se seguiu (e não que, como realmente ocorreu, esse corpo gradativamente adquiriu a capacidade de absorver princípios excessivamente complexos os quais lhe permitiriam movimentar-se com maior êxito em seu ambiente). Essa noção de que a evolução cultural é posterior à evolução biológica ou genética ignora a parte mais importante do processo evolutivo, aquela em que a própria razão se formou. A idéia de que a razão, ela própria criada no decorrer da evolução, agora deveria ter condições de determinar sua própria evolução futura (sem falar de uma quantidade infinita de coisas que também é incapaz de fazer) é inerentemente contraditória, e pode ser refutada com facilidade (ver Capítulos V e VI). É menos exato supor que o homem pensante cria e controla sua evolução cultural do que dizer que a cultura, e a evolução, criam sua razão.

Em todo caso, a idéia de que em algum momento o desígnio consciente surgiu suplantando a evolução substitui um postulado praticamente sobrenatural da interpretação científica. No que diz respeito a interpretação científica, não foi aquilo que conhecemos como consciência que desenvolveu a civilização, e muito menos dirigiu sua evolução, mas foram antes a consciência e a civilização que se desenvolveram ou evoluíram paralelamente.

O que chamo consciência não é algo com o qual o indivíduo nasce, assim como ele nasce com seu cérebro, ou algo que o cérebro produz, mas algo que seu equipamento genético (ou seja, um cérebro de um certo tamanho e estrutura) o ajuda a adquirir (à medida que ele cresce) da família e dos seus semelhantes adultos, absorvendo os resultados de uma tradição que não é transmitida geneticamente. A consciência nesse sentido consiste não tanto de conhecimento verificável a respeito do mundo, nem pelas interpretações do ambiente do homem, mas muito mais pela capacidade de reprimir os instintos — capacidade que não pode

ser verificada pela razão individual pois seus efeitos se manifestam no grupo. Moldada pelo ambiente no qual os indivíduos se tornam adultos, a consciência por sua vez condiciona a preservação, o desenvolvimento, a riqueza e a variedade de tradições em que os indivíduos se inspiram. Por ser transmitida em grande parte através da família, a consciência preserva uma multiplicidade de correntes simultâneas nas quais cada recém-chegado à comunidade pode mergulhar. Pode-se perfeitamente perguntar se é possível dizer que um indivíduo que não teve a oportunidade de haurir dessa tradição cultural teria mesmo uma consciência.

Assim como o instinto é mais antigo do que o costume e a tradição, estes últimos são mais antigos do que a razão: costume e tradição encontram-se entre o instinto e a razão — num sentido lógico, psicológico e temporal. Inclusive não decorrem nem daquilo que às vezes chamamos de insconsciente, nem da intuição e tampouco do conhecimento racional. Embora em certo sentido baseados na experiência humana por terem-se moldado no decorrer da evolução cultural, não se formaram extraindo conclusões racionais de certos fatos ou da consciência de que as coisas se deram de um modo determinado. Embora sejamos governados em nosso comportamento por aquilo que aprendemos, freqüentemente não sabemos por que razão agimos da forma como agimos. Normas morais adquiridas pelo aprendizado de costumes, gradativamente substituíram as respostas inatas, não porque os homens reconhecessem pela razão que eram melhores, mas porque elas possibilitaram o desenvolvimento de uma ordem espontânea que ultrapassava a visão de qualquer um, na qual uma colaboração mais eficiente permitia a seus membros prover, embora cegamente, a mais pessoas e suplantar outros grupos.

O Mecanismo da Evolução Cultural não é Darwinista

Nossa tese nos leva a estudar mais profundamente a relação entre a teoria da evolução e o desenvolvimento da cultura. Trata-se de um tema que levanta uma quantidade de questões interessantes, a muitas das quais a economia permite uma visão que poucas outras disciplinas oferecem.

Contudo, tem havido uma grande confusão a respeito da questão que não pretendemos repetir aqui, mas ao menos em parte deve ser mencionada para alertar o leitor. O darwinismo social, especialmente

originou-se do pressuposto de que qualquer pesquisador da evolução da cultura humana precisa aprender com Darwin. Está errado. Tenho a maior admiração por Charles Darwin por ter sido o primeiro a conseguir elaborar uma teoria da evolução coerente (embora ainda incompleta) em qualquer campo. Contudo, seus diligentes esforços para ilustrar de que modo funcionou o processo da evolução nos organismos vivos convenceram a comunidade científica daquilo que há muito constituía um lugar comum nas ciências humanas — pelo menos desde que Sir William Jones em 1787 reconheceu a impressionante semelhança do latim e do grego com o sânscrito e a descendência de todas as línguas "indogermânicas" deste último. Esse exemplo nos faz lembrar que a teoria darwinista ou biológica da evolução não foi nem a única do gênero, e que em realidade é totalmente distinta, e difere até certo ponto de outras interpretações evolucionárias. A idéia da evolução biológica deriva do estudo de processos do desenvolvimento cultural que haviam sido anteriormente reconhecidos: processos que conduzem à formulação de instituições como a língua (como na obra de Jones), a lei, a moral, os mercados e o dinheiro.

> Portanto o maior erro da "sociobiologia" contemporânea está talvez em supor que a língua, a moral, a lei, e assim por diante, são transmitidas por processos "genéticos" que a biologia molecular está elucidando agora e não são o produto de uma evolução seletiva transmitida pelo aprendizado imitativo. Essa idéia está tão errada — embora na outra extremidade do espectro — quanto ao conceito de que o homem inventou ou planejou conscientemente instituições como a moral, a lei, a língua ou o dinheiro, e portanto pode melhorá-las a seu bel prazer, conceito que é um resquício da superstição que a teoria evolucionária na biologia teve de combater: ou seja, que onde quer que encontremos ordem deve existir a pessoa do ordenador. Novamente verificamos aqui que uma interpretação cuidadosa se encontra entre o instinto e a razão.

Não só a idéia da evolução é mais antiga nas ciências humanas e nas ciências sociais do que nas ciências naturais, mas estou até mesmo disposto a sustentar que Darwin tirou as idéias básicas da evolução da economia. Como aprendemos de seus cadernos de anotações, Darwin lia justamente Adam Smith em 1838, quando formulou sua própria teoria (Ver Apêndice A abaixo). Em todo caso, a obra de Darwin foi precedida de décadas, na realidade de um século, de pesquisa sobre o surgimento

de ordens espontâneas altamente complexas por um processo evolutivo. Mesmo termos como "genéticos" e "genética", que hoje se tornaram expressões técnicas de biologia, não foram absolutamente inventadas pelos biólogos. A primeira pessoa, que eu saiba, a ter falado em desenvolvimento genético foi o filósofo e historiador da cultura alemão Herder. Encontramos de novo a idéia em Wieland e novamente em Humboldt.

Portanto, a biologia moderna tomou emprestado o conceito de evolução de estudos da cultura de linhagem mais antiga. Se este é em certo sentido bastante conhecido, também é quase sempre esquecido.

Evidentemente, a teoria da evolução cultural (às vezes também definida como evolução psico-social, super-orgânica ou exosomática) e a teoria da evolução biológica não são idênticas, embora sejam análogas em certos aspectos importantes. Na realidade freqüentemente elas partem de pressupostos bastante diferentes. A evolução cultural é, como Julian Huxley afirmou com propriedade, "um processo que difere radicalmente da evolução biológica, com suas próprias leis, mecanismos e modalidades, e incapaz de ser explicado por razões puramente biológicas" (Huxley, 1947). Apenas para mencionar algumas diferenças importantes: embora a teoria biológica exclua agora a hereditariedade de características adquiridas, todo desenvolvimento cultural baseia-se nessa herança — características sob a forma de normas que pautam as relações mútuas entre indivíduos, as quais não são inatas e sim aprendidas. Para nos referirmos a termos atualmente usados no debate biológico, a evolução cultural simula o Lamarckismo (Popper, 1972). Além disso, a evolução cultural ocorre pela transmissão de hábitos e informações não apenas dos pais físicos do indivíduo, mas de um número indefinido de "ancestrais". Os processos que promovem a transmissão e a difusão de propriedades culturais pelo aprendizado também, como já observamos, tornam a evolução cultural incomparavelmente mais rápida do que a evolução biológica. Finalmente, a evolução cultural atua em grande parte pela seleção do grupo; que a seleção do grupo atue também na evolução biológica permenece uma questão aberta — uma questão da qual minha tese não depende (Edelman, 1987; Ghiselin, 1969:57-59; 132-133; Hardy, 1965: 153.ff206; Mayr, 1970:114; Medawar, 1983: 134-135; Ruse, 1982-190-193, 203-206, 235-236).

Está errado Bonner (1980:10) ao afirmar que a cultura é "tão biológica quanto qualquer outra função de um organismo, por exemplo, a respiração ou a locomoção". Rotular de 'biológica" a forma-

> ção da tradição da linguagem, da moral, da lei, do dinheiro, e mesmo da mente, é um abuso de linguagem e uma interpretação errônea da teoria. Nossa herança genética pode determinar o que nós somos capazes de aprender mas com certeza não qual a tradição que existe para ser aprendida. O que existe para se aprender não é tampouco produto do cérebro humano. O que não é transmitido por gens não é um fenômeno biológico.

Apesar de tais diferenças, toda evolução tanto cultural quanto biológica, é um processo de contínua adaptação a acontecimentos imprevisíveis, a circunstâncias contigentes que não poderiam ter sido previstas. Esta é outra razão pela qual a teoria evolucionária nunca pode nos colocar em condições de prever racionalmente e controlar a evolução futura. Tudo o que ela pode fazer é mostrar que estruturas complexas carregam dentro dela um meio de correção que leva a desdobramentos evolucionários ulteriores, eles próprios contudo, por sua própria natureza, inevitavelmente imprevisíveis.

Depois de mencionar várias diferenças entre a evolução cultural e biológica, deveria salientar que elas concordam num ponto importante nem a evolução biológica nem a cultural conhecem coisas como "leis da evolução" ou "leis inevitáveis do desenvolvimento histórico" no sentido de leis que regem os estágios ou fases necessárias através das quais os produtos da evolução têm de passar, e que permitem a previsão dos desdobramentos futuros. A evolução cultural não é determinada nem geneticamente nem de qualquer outra forma, e sua conseqüência é a diversidade e não a uniformidade. Filósofos como Marx e Auguste Comte que afirmaram que nossos estudos podem levar a leis da evolução que permitem prever desdobramentos futuros inevitáveis estão errados.

No passado, enfoques evolucionistas da ética foram desacreditados principalmente porque a evolução foi erroneamente associada a supostas "leis da evolução", quando na realidade a teoria da evolução deve repudiar enfaticamente tais leis por serem impossíveis. Conforme mostrei em outra oportunidade (1952), os fenômenos complexos limitam-se àquilo que chamo de previsão do modelo ou previsões dos princípios.

Uma das principais causas desse equívoco em particular decorre de se confundirem dois processos totalmente diferentes que os biólogos distinguem como ontogenéticos e filogenéticos. A ontogênese diz respeito ao desenvolvimento pré-determinado dos indivíduos, algo em realidade estabelecido por mecanismos inatos formados no genome da

célula geradora. Por outro lado, a filogenia — à qual diz respeito a evolução — trata da história evolutiva da espécie ou do tipo. Embora os biólogos em geral estejam resguardados da confusão destes dois processos graças à sua formação, os estudiosos de matérias não relacionadas à biologia freqüentemente são vítimas de sua ignorância e se deixam conduzir a noções "historicistas" implicando que a filogênese opera da mesma forma que a ontogênese. Estes conceitos historicistas foram eficazmente refutados por Sir Karl Popper (1945, 1957).

A evolução biológica e a evolução cultural também tem em comum outras características. Por exemplo, ambas dependem do mesmo princípio de seleção: a sobrevivência ou vantagem reprodutiva. A variação, adaptação e competição são em essência o mesmo tipo de processo, embora seus mecanismos peculiares sejam diferentes, em particular aqueles relativos à propagação. Não só toda evolução se baseia na competição como a contínua competição é necessária mesmo para preservar as realizações existentes.

Embora deseje que a teoria da evolução seja vista em seu amplo contexto histórico, que as diferenças entre a evolução biológica e cultural sejam compreendidas e a contribuição das ciências sociais ao nosso conhecimento da evolução reconhecida, não desejo contestar que a elaboração da teoria da evolução biológica da Darwin em todas as suas ramificações, é um dos grandes feitos intelectuais dos tempos modernos — uma realização que nos proporciona uma visão completamente nova do nosso mundo. Sua universalidade como meio de interpretação também está expressa no novo trabalho de alguns físicos famosos, o que mostra que a idéia de evolução não está absolutamente limitada aos organismos, mas ao contrário que ela já começa num certo sentido com os átomos, os quais de desenvolveram a partir de partículas mais elementares, e que assim podemos explicar as moléculas, os organismos complexos mais primitivos, e mesmo complexo mundo por meio de vários processos de evolução (ver Apêndice A).

No entanto, ninguém que adote o enfoque evolucionista para estudo da cultura deixará de perceber a hostilidade mostrada freqüentemente para com estas abordagens. Essa hostilidade muitas vezes decorre de uma reação contra os "cientistas sociais" que no século XIX precisavam de Darwin para reconhecer que deveriam ter aprendido dos seus predecessores, e que prestaram um duradouro serviço ao avanço da teoria da evolução cultural, que na realidade eles lançaram em descrédito.

O darwinismo social está errado sob muitos aspectos, mas a intensa aversão que provoca hoje é também devida em parte a seu conflito com

a arrogância fatal de que o homem seria capaz de moldar o mundo ao seu redor de acordo com seus desejos.

> Embora isto também nada tenha a ver com a teoria evolucionista entendido, de maneira correta os construtivistas estudiosos das coisas humanas freqüentemente usam a impropriedade (e os erros crassos) do darwinismo social; como pretexto para rejeitar todo e qualquer enfoque evolucionário.

Bertrand Russel oferece um bom exemplo ao afirmar que 'se a ética evolucionista fosse bem fundamentada, deveríamos ser totalmente indiferentes ao que seria o curso da evolução, pois o que quer que ela seja, é por este fato, comprovadamente melhor' (1910/1966:24). Esta objeção, que A.G.N. Flew (1967:48) considera "decisiva" baseia-se num simples equívoco. Não tenho intenção de comprometer o que freqüentemente chamam de falácia genética ou naturalista. Não afirmo que os resultados da seleção das tradições por parte do grupo sejam necessariamente "bons' — assim como não afirmo que outras coisas que sobreviveram por muito tempo no decorrer da evolução, como as baratas, têm valor moral.

Eu afirmo que, agrade-nos ou não, sem as tradições particulares que mencionei, a ordem espontânea da civilização não poderia continuar existindo (enquanto, se as baratas desaparecessem, o "desastre" ecológico decorrente talvez não causaria danos de forma permanente à humanidade); e que se desprezamos estas tradições, baseados na idéia pouco sábia (que na verdade pode comprometer realmente a falácia naturalista) do que deve ser razoável, condenaremos grande parte da humanidade à pobreza e à morte. Somente se enfrentarmos plenamente estes fatos teremos o direito — ou provavelmente alguma competência de considerar quais possam ser as coisas boas e certas a fazer.

Embora os fatos por si jamais possam determinar o que é certo, conceitos pouco sábios do que seja razoável, certo e bom podem mudar os fatos e as circunstâncias em que vivemos; eles podem destruir, talvez para sempre, não só indivíduos, edifícios, a arte e as cidades desenvolvidas (que há muito tempo sabemos ser vulneráveis aos poderes destrutivos da moral e das ideologias de vários tipos), mas também as tradições, as instituições e as inter-relações sem as quais essas criações não poderiam ter nascido ou jamais ser recriadas.

zzzz

região as possibilidades de comércio através de grandes distâncias proporcionaram às comunidades cujos membros haviam podido usar livremente seu conhecimento individual uma vantagem em relação àquelas nas quais o conhecimento local ou o de um governante determinava as atividades de cada um. Até onde sabemos, a região mediterrânica foi a primeira região na qual passou-se a aceitar o direito de uma pessoa dispor de um domínio privado reconhecido, permitindo assim que os indivíduos desenvolvessem uma densa rede de relações comerciais entre diferentes comunidades. Essa rede operava independentemente das opiniões e dos desejos de chefes locais, pois naquela época os movimentos dos negociantes não podiam, por certo ser controlados por um planejamento centralizado. Se aceitarmos o relato de uma autoridade muito respeitada e que com certeza não é tendenciosa a favor da ordem do mercado, o mundo greco-romano era em sua essência e precisamente o mundo da propriedade privada, quer se tratasse de alguns acres de terra, quer dos imensos domínios de senadores e imperadores romanos, o mundo do comércio e da manufatura privada (Finley, 1973:29).

Esta ordem que atendia a uma multiplicidade de objetivos pessoais só poderia, com efeito, ter-se constituído sobre os fundamentos do que prefiro chamar de propriedade individual privada, que é o termo mais preciso usado por H.S. Maine para indicar o que se costuma definir propriedade privada. Se a propriedade individual é o fulcro dos costumes de toda civilização avançada, os gregos mais antigos foram aparentemente os primeiros a perceber que ela é também inseparável da liberdade do indivíduo. Os autores da constituição da antiga Creta, diz a história, 'partiam do pressuposto de que a liberdade é o maior bem de um estado e apenas por esta razão que a propriedade deve pertencer especificamente àqueles que a adquirem, enquanto num regime de escravidão tudo pertence aos governantes' (Estrabão, 10, 4, 16).

Um aspecto importante desta liberdade — a liberdade de diferentes indivíduos ou subgrupos buscarem objetivos distintos, guiados por diferentes conhecimentos e habilidades próprios — tornou-se possível não apenas pelo controle distinto de vários meios de produção, mas também por outro costume, praticamente inseparável do primeiro: o reconhecimento de métodos consensuais de transferência desse controle. A capacidade do indivíduo de decidir por si mesmo sobre o modo de usar coisas específicas, deixando-se guiar por seu conhecimento e expectativas bem como por aqueles do grupo ao qual ele venha a se integrar, depende do reconhecimento geral de um domínio privado respeitado do qual o

indivíduo tem a liberdade de dispor, e de um método igualmente reconhecido pelo qual o direito a determinadas coisas pode ser transferido de uma pessoa para outra. O pré-requisito da existência dessa propriedade, da liberdade e da ordem, é o mesmo desde o tempo dos gregos: a lei no sentido de normas abstratas permitindo que cada indivíduo determine a qualquer momento quem terá o direito de dispor de determinada coisa.

Com relação a alguns objetos, o conceito de propriedade individual deve ter aparecido muito cedo e os primeiros utensílios feitos à mão constituem talvez um exemplo adequado. A ligação de um utensílio ou uma arma peculiar e extremamente útil a seu criador poderia, contudo, ser tão forte que a transferência se tornou de tal modo difícil do ponto de vista psicológico que o instrumento tinha de acompanhá-lo até o túmulo — como no tholos ou túmulos em forma de colméia do período micênio. Aparece aqui a fusão do inventor com o 'legítimo proprietário', e com ela numerosas elaborações da idéia básica, à qual às vezes associava também a lenda, como na história tardia de Artur e sua espada Excalibur — uma história na qual a transferência da espada se deu não por uma lei humana mas por uma lei 'superior' da magia ou dos 'poderes ocultos'.

A extensão e o refinamento do conceito de propriedade foram necessariamente, como estes exemplos sugerem, processos gradativos até hoje não concluídos. Tal conceito contudo não seria tão significativo para os bandos errantes de caçadores e catadores nos quais o indivíduo que descobrisse uma fonte de alimento ou de um local para o abrigo era obrigado a revelar sua descoberta aos companheiros. É provável que os primeiros utensílios duráveis produzidos individualmente passassem a ser ligados aos seus criadores por serem estes os únicos que possuíam a habilidade para usá-los — e de novo cabe lembrar aqui a história de Artur e de Excalibur, pois embora Artur não tivesse feito Excalibur, era o único capaz de manuseá-la. A propriedade individual distinta de bens pereceíveis, por outro lado, pode ter aparecido mais tarde, quando enfraqueceu a solidariedade do grupo e os indivíduos se tornavam responsáveis por grupos mais reduzidos como a família. Provavelmente, a necessidade de manter a integridade de uma propriedade explorável gradativamente levou à transição da propriedade grupal para a propriedade individual da terra.

Contudo, pouco importa especular sobre a sequência específica desses desenvolvimentos, pois provavelmente variaram de modo considerável entre os povos que foram evoluindo com o pastoreio nômade e aqueles que desenvolveram a agricultura. A questão crucial é que o

desenvolvimento prévio da propriedade individual é indispensável para o desenvolvimento do comércio e deste para a formação de estruturas coesas e de cooperação mais amplas e para o aparecimento dos sinais a que chamamos preços. O fato de que os indivíduos, os clãs ou os agrupamentos voluntários de indivíduos fossem reconhecidos como proprietários de determinados objetos é menos importante do que o fato de que todos podiam escolher os indivíduos que determinariam o uso de sua propriedade. Também é possível que se tenham desenvolvido, principalmente no que concerne à terra, certos acordos como uma divisão 'vertical' dos direitos de propriedade entre proprietários superiores e inferiores, ou proprietários e arrendatários, como aqueles no desenvolvimento das modernas propriedades que hoje poderiam ser utilizadas talvez com mais proveito do que permitem certos conceitos mais primitivos de propriedade.

Tampouco devemos considerar as tribos como a linhagem da qual se iniciou a evolução cultural: elas são antes seu produto primordial. Estes grupos coesos 'primordiais' possuíam uma ascendência comum e uma comunidade de costumes com outros grupos e indivíduos em relação às quais não eram necessariamente familiarizados (como analisaremos no próximo capítulo). Portanto, não podemos dizer com precisão quando as tribos se tornavam as preservadoras de tradições comuns e quando se iniciou a evolução cultural. Entretanto, de certo modo, embora lentamente e marcada por revezes, a cooperação ordenada foi se ampliando e fins concretos comuns foram substituídos por normas de conduta gerais e abstratas independentes de fins específicos.

A Herança Clássica da Civilização Européia

Ao que tudo indica, foram também os gregos, e principalmente os filósofos estóicos com sua visão cosmopolita, os primeiros a formular a tradição moral que os romanos mais tarde difundiram por todo o Império. Que esta tradição gera grande resistência já é coisa sabida e voltaremos a encontrá-la repetidas ocasiões. Na Grécia foram é claro especialmente os espartanos, o povo que resistiu de forma mais acirrada à revolução comercial, que não reconheceu a propriedade individual mas permitiu e mesmo encorajou o roubo. Até os tempos atuais eles permenacem o

protótipo dos selvagens que repudiaram a civilização (para uma visão representativa do século XVIII sobre este povo ver o dr. Samuel Johnson na obra *Life*, de Boswell, ou o ensaio *Uber die Gesetzgebng des Lykurgos und Solon* de Friedrich Schiller). Contudo, já em Platão e Aristóteles encontramos um sentimento nostálgico pela volta aos costumes espartanos e este sentimento persiste até o presente. É um anseio por uma micro-ordem determinada pela visão geral da autoridade onisciente.

É verdade que, por algum tempo, as grandes comunidades de comerciantes surgidas no Mediterrâneo foram precariamente protegidas contra os saqueadores pelos romanos, ainda mais belicosos, os quais, como Cícero narra, dominaram a região subjugando os centros comerciais mais avançados de Corinto e Cartago que haviam sacrificado a bravura militar à *mercandiet navigandi cupiditas* (N. do T.: à cobiça do comércio e da navegação) (*De república*, 2, 7-10). Mas nos últimos anos da República e nos primeiros séculos do Império, governada por um senado cujos membros estavam profundamente envolvidos em interesses comerciais, Roma deu ao mundo o protótipo do direito privado baseado na concepção mais absoluta da propriedade privativa. O declínio, e por fim o colapso final desta primeira ordem espontânea só ocorreram depois que a administração central de Roma foi progressivamente substituindo a livre iniciativa. Esta seqüência repetiu-se inúmeras vezes: a civilização podia se espalhar mas era improvável que seu avanço fosse significativo, sob um governo que tirava dos cidadãos a direção dos negócios. Ao que parece ainda não se desenvolveu nenhuma civilização avançada sem um governo que tenha como objetivo principal a proteção da propriedade privada, mas a evolução e o crescimento por esta gerados foram continuamente interrompidos por um governo 'forte'. Os governos suficientemente fortes para proteger os indivíduos contra a violência de seus semelhantes possibilitam a evolução de uma ordem de cooperação espontânea e voluntária cada vez mais complexa. Contudo, mais cedo ou mais tarde, eles tendem a abusar desse poder e a suprimir a liberdade que no início garantiam a fim de impor sua sabedoria supostamente maior e a não permitir que 'as instituições sociais se desenvolvam ao acaso' (para tomarmos uma expresão característica encontrada no verbete 'engenharia social' no *Fontana/Harper Dictionary of Modern Thought* (1977).

Se o declínio romano não interrompeu de forma permanente os processos evolutivos mesmo na Europa, movimentos análogos que iniciaram na Ásia (e mais tarde de forma independente na Mesoamérica) foram interrompidos por governos poderosos os quais (semelhantes aos

sistemas feudais medievais na Europa mas dotados de poder superior) também suprimiram de modo eficiente a iniciativa privada. No mais notável destes sistemas, a China imperial, deram-se grandes avanços no sentido da civilização e de uma sofisticada tecnologia industrial em repetidos 'períodos de turbulência', quando o controle do governo enfrequecia temporariamente. Mas estas rebeliões ou aberrações, eram regularmente sufocadas pelo poderio de um estado preocupado literalmente com a preservação da ordem tradicional (J. Needham, 1954).

> Isto é patente também no Egito, onde temos boas informações a respeito do papel desempenhado pela propriedade privada no surgimento dessa grande civilização. Em seu estudo das instituições e do direito privado naquele país, Jacques Pirenne descreve o caráter essencialmente individualista da lei no final da terceira dinastia, quando a propriedade era 'individual e inviolável, totalmente subordinada ao proprietário' (Pirenne, 1934: II, 338-9), mas registra o início de sua decadência já na quinta dinastia. O que levou ao socialismo de estado da décima oitava dinastia, descrito em outra obra francesa da mesma data (Dairaines, 1934), que predominou nos dois mil anos seguintes e explica amplamente a estaganação da civilização egípcia naquele período.

Do mesmo modo, a respeito do renascimento da civilização européia, o fim da Idade Média poderíamos dizer que a expansão do capitalismo — e da civilização européia — deve suas origens e *raison d'être* à anarquia política (Baechler, 1975:77). A moderna industrialização não se desenvolveu sob os governos mais poderosos, mas nas cidades da Renascença italiana, da Alemanha meridional e dos Países Baixos e finalmente na Inglaterra que desfrutava de um governo menos intervencionista, ou seja, sob o governo da burguesia e não de guerreiros. A proteção da propriedade intelectual e não o controle de sua utilização pelo governo, lançou as bases do desenvolvimento da densa rede de intercâmbio de serviços que moldou a ordem espontânea.

Portanto, nada é mais errôneo do que as fórmulas convencionais dos historiadores que apontam a implantação de um estado poderoso como o ponto culminante da evolução cultural: ao contrário, ela frequentemente marcou seu fim. A este respeito os estudiosos da história antiga foram extremamene influenciados e enganados por monumentos e documentos deixados pelos detentores do poder político, enquanto os verdadeiros edificadores da ordem espontânea, os quais quase sempre criaram a

riqueza que tornou possível a existência de tais monumentos, deixaram testemunhos menos tangíveis e aparatosos de suas realizações.

Onde Não há Propriedade Não há Justiça

Tampouco os doutos observadores da ordem espontânea incipiente duvidam que ela estivesse enraizada na segurança, garantida pelos governos, os quais limitavam a coerção à aplicação das normas abstratas que determinavam o que devia pertencer a quem. O 'individualismo possessivo' de John Locke, por exemplo, não foi apenas uma teoria política, mas o produto de uma análise das condições às quais Inglaterra e Holanda deveram sua prosperidade. Ela se baseou na percepção de que a justiça, que deve ser aplicada pela autoridade política para assegurar a cooperação pacífica entre os indivíduos na qual se baseia a prosperidade, não pode existir sem o reconhecimento da propriedade privada: "Onde não há propriedade não há justiça", é uma proposição tão certa como qualquer demonstração de Euclides: pois se a idéia de que a propriedade implica um direito a algo, e a idéia à qual é dado o nome de injustiça é a invasão ou a violação desse direito, é evidente que por serem estas idéias assim estabelecidas, e assim nomeadas, posso com certeza saber que esta proposição é tão verdadeira quanto que um triângulo tem três ângulos iguais a dois ângulos retos' (John Locke: 1690/1924: IV, iii, 18). Logo depois, Montesquieu dava a conhecer sua mensagem segundo a qual fora o comércio que espalhara a civilização e maneiras afáveis entre os bárbaros da Europa Setentrional.

Para David Hume e outros moralistas e teóricos escoceses do século XVIII, era evidente que a adoção da propriedade individual marca o início da civilização, as normas que regiam a propriedade pareciam tão fundamentáveis que Hume lhes dedicou a maior parte de seu *Tratado* sobre a moral. Fora às restrições ao poder do estado de interferir na propriedade que, mais tarde, em sua *História da Inglaterra* (Vol. V), ele atribuiu a grandeza daquele país e no próprio *Tratado* (III, ii) explicou claramente que se a humanidade pusesse em prática uma lei a qual, em vez de estabelecer normas gerais governando a propriedade e o intercâmbio desta, 'atribuisse a posse maior à mais ampla virtude... tão incerto é o mérito, quer pela ambiguidade natural, quer pela presunção de cada

indivíduo, que dela jamais poderia derivar uma norma definida de conduta e a dissolução total da sociedade seria a conseqüência imediata'. Mais tarde, em *Enquiry*, ele observou: *'Os fanáticos podem supor que a dominação se fundamenta na graça e que somente os santos herdarão a terra*; mas o magistrado civil com muita justeza coloca estes sublimes teóricos no mesmo nível dos assaltantes comuns e lhes ensina com severa disciplina que uma norma a qual a especulação pareceria a mais vantajosa para a sociedade, pode entretanto se revelar, na prática, totalmente perniciosa e destruidora' (1777/1886: IV, 187).

Hume observou claramente a relação dessas doutrinas com a liberdade e a maneira como a liberdade máxima exige iguais restrições à liberdade de cada um por meio do que ele chamou as três 'leis fundamentais da natureza': 'a estabilidade da propriedade, a sua transferência pelo consentimento e o cumprimento dos contratos' (1739/1886: II, 288, 293). Embora sua posição derivasse em aparte das posições dos teóricos da lei consuetudinária, como Sir Matthew Hale (1609-76), Hume foi talvez o primeiro a perceber com clareza que a liberdade geral se torna possível quando os instintos morais naturais são 'controlados e restringidos por um juízo subsequente' segundo a *'justiça*, ou o respeito à propriedade de outrem, a *fidelidade*, ou a observância dos contratos que se tornaram obrigatórias e adquiriram uma autoridade sobre a humanidade' (1741, 1742/1886: III, 455). Hume não cometeu o erro, mais tarde tão comum, de confundir dois sentidos de liberdade: o curioso sentido segundo o qual um indivíduo isolado poderia supostamente ser livre, e aquele segundo o qual muitas pessoas que colaboram reciprocamente podem ser livres. Considerando-se o último contexto dessa colaboração, somente as normas abstratas de propriedade — ou seja, as normas do direito — garantem a liberdade.

Quando Adam Ferguson resumiu este ensinamento definindo o selvagem como o homem que ainda não conhecia a propriedade (1767/73:136) e quando Adam Smith notou que 'ninguém jamais viu um animal indicar por gestos ou gritos naturais a outro, isto é meu, aquilo é seu' (1776/1976:26), eles expressavam o que, apesar das freqüentes revoltas de bandos rapaces ou famintos, havia sido, por praticamente dois milênios, a opinião das pessoas cultas. Como disse Ferguson, é óbvio que propriedade é uma questão de progresso' (ibid.). Essas questões, como observamos, também foram pesquisadas na linguagem e no direito; foram bem compreendidas no liberalismo clássico do século XIX; e provavelmente através de Edmund Burke, mas talvez muito mais pela

influência de lingüistas e juristas alemães como F.C. von Savigny, tais temas depois analisados novamente por H.S. Maine. A afirmação de Savigny (em seu protesto contra a codificação do direito civil) merece ser citada integralmente: 'nesses contatos os agentes livres só poderão existir lado a lado, apoiando-se mutuamente sem impedir o outro em seu desenvolvimento, só poderão fazê-lo mediante o reconhecimento de uma fronteira invisível no interior da qual a existência e atuação de cada indivíduo tem garantido um certo espaço livre. As normas pelas quais estas fronteiras indeterminadas, e por meio delas os limites de cada um, constituem o direito' (Savigny, 1840:I, 331-332).

As Várias Formas e Objetos da Propriedade e sua Melhoria

As instituições da propriedade, como hoje existem, não são perfeitas: na realidade, ainda não podemos dizer em que esta perfeição consiste. A evolução cultural e moral exige estágios ulteriores para que a instituição da propriedade individual seja de fato benéfica como pode ser. Por exemplo, precisamos ter o costume geral da concorrência para impedir a violação da propriedade. Isto por sua vez exige uma maior repressão dos sentimentos inatos existentes na microordem, o pequeno grupo analisado anteriormente (ver Capítulo I acima, e Schoeck, 1966/69), pois estes sentimentos instintivos são frequentemente ameaçados, não apenas pela propriedade individual mas às vezes mais ainda pela concorrência, e isto leva as pessoas a ansiar duplamente pela 'solidariedade' não competitiva.

Embora a propriedade seja no início um produto do costume, e a jurisdição e a legislação a tenham simplesmente desenvolvido no curso dos milênios, não há razão para se supor que as formas específicas por ela assumida no mundo contemporâneo sejam definitivas. Os conceitos tradicionais dos direitos de propriedade foram considerados nos últimos tempos um conjunto modificável e muito complexo cujas combinações mais eficazes ainda não foram descobertas em todos os campos. Novas pesquisas sobre esses assuntos, originadas em grande parte na obra estimulante, embora infelizmente inacabada, de Sir Arnold Plant, foram analisadas em alguns ensaios breves porém muito influentes por seu antigo estudioso Ronald Coase (1937 e 1960), favorecendo o surgimento de uma ampla 'escola dos direitos de propriedade' (Alchian, Becker,

Cheung, Demsetz, Pejovich). Os resultados dessas pesquisas, que não podemos resumir aqui, abriram novas possibilidades a futuros avanços na estrutura legal da ordem de mercado.

Apenas para ilustrar quão grande nossa ignorância sobre as melhores formas de delimitar os vários direitos, uns poucos comentários sobre uma forma em especial sobre propriedade pode ser feita — apesar de nossa confiança quanto à indispensabilidade da instituição geral da propriedade privada.

A lenta seleção por tentativa e erro de um sistema de normas que delimitam os âmbitos individuais de controle sobre diferentes recursos criou uma postura curiosa. Os mesmos intelectuais que em geral tendem a questionar formas de propriedade material indispensáveis à organização eficiente dos meios materiais de produção tornaram-se defensores mais entusiásticos de certos direitos de propriedade imaterial que só foram inventados recentemente, e que dizem respeito, por exemplo, às produções literárias e aos inventos tecnológicos (ou seja, direitos autorais e patentes).

A diferença entre estes e outros tipos de direito de propriedade é que, enquanto a propriedade de bens materiais serve de orientação, os usos mais importantes de recursos escassos, no caso dos bens imateriais, como a produção literária e os inventos tecnológicos, a capacidade de produzi-los é também limitada; contudo, eles podem ser multiplicados indefinidamente e só se fará com que se tornem escassos por lei a fim de criar um estímulo à produção destas idéias. Entretanto não é óbvio que a escassez forçada seja a forma mais eficaz de estimular o processo de criação do homem. Duvido que não existisse uma única grande obra literária se o autor não pudesse ter obtido um direito (autoral) exclusivo sobre ela; parece-me que a justificativa dos direitos autorais deve se basear quase inteiramente na circunstância de que obras tão extraordinariamente úteis como enciclopédias, dicionários, textos e outras de referência não teriam sido produzidas se pudessem ser livremente reproduzidas.

Do mesmo modo, freqüentes análises do problema não demonstraram que a obtenção de patentes de invenção intensifica na realidade o fluxo de novo conhecimento técnico em vez de levar a uma excessiva concentração desnecessária de pesquisas sobre problemas cuja solução pode ser divisada no futuro próximo, e onde, em conseqüência da lei, qualquer um que chegue a uma solução um momento antes que outro

adquire os direitos a seu uso exclusivo por um período prolongado (Machlup, 1962).

As Organizações Como Elementos das Ordens Espontâneas

Tendo escrito sobre presunção da razão e os perigos da interferência racional na ordem espontânea, preciso acrescentar mais uma advertência. Meu objetivo central tornou necessário enfatizar a evolução espontânea das normas de conduta que contribuem para a formação de estruturas auto-organizadoras. Esta ênfase na espontaneidade da ordem espontânea ou macroordem, poderia induzir ao erro se transmitisse a impressão de que, a organização deliberada nunca é importante na macroordem.

Os elementos da macroordem espontânea são os vários ajustamentos econômicos dos indivíduos *bem como* aqueles das organizações intencionais. Na realidade, a evolução do direito individualista consiste em grande parte em possibilitar a existência de associações voluntárias sem poderes compulsórios. Mas assim como a ordem espontânea global se expande, também crescem as dimensões das unidades que as compõem. Cada vez mais, seus elementos não são economias de indivíduos mas de organizações como empresas e associações, bem como de organismos administrativos. Entre as normas de conduta que permitem que se constituam amplas ordens espontâneas, algumas facilitarão também as organizações intencionais destinadas a atuar em sistemas maiores. No entanto, muitos desses vários tipos de organização intencional mais abrangente em realidade só ocorrem no interior de uma ordem espontânea mais abrangente, e seriam inadequados numa ordem global que tivesse sido deliberadamente organizada.

Outra questão, relacionada a esta, também poderia induzir ao erro. Mencionamos anteriormente a crescente diferenciação dos vários tipos de direitos de propriedade numa dimensão vertical ou hierárquica. Se em outras partes deste livro falamos ocasionalmente das normas referentes à propriedade privada como se os conteúdos da propriedade individual fossem uniformes e constantes, isto deve ser entendido como uma simplificação que poderia induzir ao erro se compreendida sem os requisitos já mencionados. De fato, esse é um campo no qual podemos esperar os maiores avanços na estrutura governamental da ordem espontânea, mas que não podemos estudar aqui mais longamente.

zzzz

espontânea, foram pouco compreendidos na época, ou mesmo muitos séculos mais tarde, inclusive pelos maiores cientistas e filósofos; com certeza, ninguém jamais os organizou de forma deliberada.

O momento, as circuntâncias e os processos sobre os quais escrevemos estão encobertos pelas brumas do tempo e é impossível distinguir suas particularidades com alguma esperança de precisão. Talvez já tivesse se desenvolvido certa especialização e intercâmbio nas pequenas comunidades primitivas inteiramente orientado pelo consentimento de seus membros. Pode ter existido certo comércio sem importância quando os homens primitivos, acompanhando as migrações dos animais, encontravam outros homens e outros grupos. Embora existam provas arqueológicas de um comércio muito primitivo, não só são raras, como também tendem a ser enganadoras. Os artigos essenciais que o intercâmbio permitia obter eram na maior parte consumidos sem deixar traço — enquanto as raridades trazidas com o objetivo de induzir seus proprietários a satisfazer essas necessidades freqüentemente se destinavam a ser conservadas e portanto eram mais duráveis. Ornamentos, armas e utensílios constituem as principais provas positivas, embora possamos inferir da ausência de recursos naturais essenciais na região, utilizados em sua feitura, que tais objetos deviam ser adquiridos pelo comércio. Tampouco é provável que a arqueologia encontre o sal que as pessoas conseguiam depois de percorrer longas distâncias; mas a remuneração que os produtores de sal recebiam na venda às vezes permaneceu. Contudo, não foi o desejo de luxo, mas a necessidade que fez do comércio uma instituição indispensável à qual as antigas comunidades passaram a dever cada vez mais sua própria existência.

Seja como for que isto ocorreu, o comércio com certeza surgiu muito cedo e o comércio através de grandes distâncias, e de artigos cujas origens provavelmente não eram conhecidas pelos comerciantes que o praticavam, é muito mais antigo do que outro contato atualmente conhecido entre grupos remotos. A moderna arqueologia confirma que o comércio é mais antigo do que a agricultura ou qualquer outro tipo de produção regular (Leakey, 1981:212). Na Europa existem indícios de comércio através de enormes distâncias mesmo na era paleolítica, pelo menos há 30.000 anos (Herskovits, 1948, 1960). Há 8.000 anos, Catal Huyuk na Anatólia e Jericó, na Palestina, haviam se tornado centros de intercâmbio entre os Mares Negro e Vermelho, antes ainda que se iniciasse o comércio de artigos de cerâmica e metais. Ambas as localidades oferecem também exemplos primitivos dos 'extraordinários incrementos populacionais'

muitas vezes descritos como revoluções culturais. Mais tarde, passou a existir no final do sétimo milênio a.C. uma rede de rotas comerciais marítimas e terrestres para o transporte de obsidiana da ilha de Melos até o continente na Ásia Menor e Grécia (ver a introdução de S. Green a Childe, 1936/1981, e Renfrew, 1973:29, ver também Renfrew, 1972:297-307). Existem provas de extensas redes comerciais unindo o Baluchistão (no Paquistão Ocidental) a certas regiões da Ásia Ocidental antes mesmo de 3200 a.C. (Childe, 1936/1981:19). Sabemos também que a economia do Egito predinástico se baseava firmemente no comércio (Pirenne, 1934).

A importância do comércio regular nos tempos homéricos é indicada pelos episódios narrado na *Odisséia* (I, 180-184), no qual Atena aparece a Telêmaco na figura do capitão de um navio que transportava uma carga de ferro a ser trocada por cobre. A grande expansão do comércio que permitiu mais tarde o rápido desenvolvimento da civilização clássica parece ter ocorrido, pelos indícios arqueológicos, numa época da qual não existe qualquer documentação histórica, ou seja, nos duzentos anos que vão de cerca de 750 a 550 A.C. A expansão do comércio também parece ter produzido, mais ou menos na mesma época, acelerados aumentos populacionais nos centros comerciais da Grécia e da Fenícia. Estes rivalizavam a tal ponto entre si no estabelecimento de colônias, que no início da era clássica a vida nos grandes centros da cultura passara a depender totalmente de um processo regular de mercado.

A existência do comércio nesses tempos primitivos é incontestável, assim como seu papel na difusão da ordem. Contudo, o estabelecimento do processo de mercado não foi provavelmente fácil e deve ter sido acompanhado por uma ruptura significativa nas tribos primitivas. Mesmo quando surgiu algum reconhecimento da propriedade individual, novos costumes anteriormente desconhecidos deveriam necessariamente existir para que as comunidades estivessem inclinadas a permitir que seus membros levassem para uso de estrangeiros (e para fins conhecidos apenas em parte pelos próprios comerciantes, e muito menos pelo populacho local) artigos procurados pertencentes à comunidade, os quais poderiam ser utilizados para o uso local. Por exemplo, os embarcadores das cidades gregas emergentes que transportavam ânforas de cerâmica cheias de azeite ou vinho para o Mar Negro, Egito ou Sicília a fim de trocá-los por cereais, por este processo levavam a povos a respeito dos quais seus compatriotas praticamente nada conheciam, bens que estes

muito desejavam. Ao permitir que tal coisa acontecesse, os membros do pequeno grupo ficaram, provavelmente, buscando uma nova orientação para a compreensão do mundo, na qual a importância do pequeno grupo era muito reduzida. Como Piggott explica em *Ancient Europe*, 'garimpeiros e mineradores, comerciantes e atravessadores, a organização de frotas mercantes e caravanas, concessões e tratados, o conceito de povos e costumes estrangeiros em terras distantes — tudo está implícito na ampliação da percepção social exigida pelo passo tecnológico que permitiu ingressar na era do bronze' (Piggott, 1965:72). Como o mesmo autor escreve a respeito da era intermediária do bronze do segundo milênio, 'A rede de rotas marítimas, fluviais e terrestres confere um caráter internacional a grande parte do trabalho em bronze da época, e encontramos técnicas e estilos amplamente distribuídos de uma extremidade à outra da Europa' (ibid, 118).

Que práticas facilitaram esses novos processos e introduziram não apenas uma nova percepção do mundo mas até mesmo uma espécie de 'internacionalização' (a palavra é evidentemente anacrônica) de estilo, técnica e atitudes? Com certeza, elas incluíam pelo menos hospitalidade, proteção e um salvo conduto (ver a próxima seção). Os territórios das antigas tribos vagamente definidos, mesmo numa época primitiva, eram presumivelmente ligados por um emaranhado de relações comerciais entre os indivíduos que se baseavam nessas práticas. As relações pessoais forneceriam os elos sucessivos de cadeias pelas quais pequenas, e contudo indispensáveis, quantidades de 'elementos-traço' se transmitiam através de grandes distâncias. Isto possibilitou as ocupações sedentárias e portanto a especialização em muitas localidades novas — e também contribuiu para aumentar a densidade populacional. Iniciou-se uma reação em cadeia: a maior densidade populacional, levando à descoberta de oportunidades para a especialização, ou à divisão do trabalho, provocava um incremento ainda maior da população e da renda per capita, o que permitia um maior incremento populacional. E assim por diante.

O Comércio Possibilita a Densidade de Ocupação do Mundo

Esta 'reação em cadeia' iniciada pela nova colonização e pelo comércio pode ser estudada mais a fundo. Se alguns animais estão

adaptados a determinados 'nichos' ambientais bastante limitados, fora dos quais não poderiam existir, os homens e alguns outros animais, como os ratos, conseguiram se adaptar a quase todos os lugares na superfície da terra.

Isto não se deve meramente à capacidade dos *indivíduos*. Apenas algumas localidades relativamente pequenas poderiam proporcionar aos pequenos bandos de caçadores e catadores tudo aquilo de que mesmo os grupos mais primitivos que usavam utensílios necessitavam para uma existência sedentária, e menos ainda era o número de localidades que proporcionavam tudo aquilo que era necessário para o cultivo da terra. Sem o apoio de seus semelhantes de outros lugares, a maioria dos seres humanos acharia inabitáveis os locais que pretendia ocupar ou sua ocupação poderia ser bastante limitada.

Os poucos nichos relativamente auto-suficientes que existiam provavelmente foram os primeiros em qualquer área a ser ocupados de forma permanente e defendidos dos intrusos. Contudo, as pessoas que neles viviam acabariam conhecendo lugares próximos que atenderiam a grande parte mas não a todas as suas necessidades, e que não possuiriam artigos cuja procura era apenas ocasional: pedras-de-fogo, cordas para seus arcos, colas para fixar lâminas de corte em cabos, material para o curtimento de peles, e coisas desse gênero. Confiante de que estas necessidades poderiam ser satisfeitas nas raras visitas de volta aos lares, eles se afastavam dos seus grupos e ocupavam alguns desses locais próximos ou outros territórios novos ainda mais distantes, em outras partes dos continentes escassamente provoados nos quais viviam. A importância desses primitivos deslocamentos de pessoas e de bens necessários não pode ser medida apenas pelas suas dimensões. Sem a disponibilidade de importações, mesmo que estas constituíssem apenas uma fração insignificante do que na época era consumido em qualquer parte os primeiros colonizadores estariam impossibilitados de se manterem, e muito menos se multiplicarem.

O retorno para renovar os suprimentos não criaria dificuldades, na medida em que os migrantes ainda eram conhecidos por aqueles que haviam permanecido em casa. No espaço de algumas gerações, entretanto, os descendentes desses grupos originais se tornariam estranhos uns aos outros, e os que habitavam as localidades originais mais auto-suficientes muitas vezes começariam a se defender e aos seus suprimentos de várias maneiras. Para obter a permissão de ingressar no território original com o propósito de obter qualquer artigo especial que só podia

ser conseguido naquele lugar, os visitantes teriam de levar presentes, para anunciar suas intenções pacíficas e estimular os desejos de seus ocupantes. Para produzir um efeito mais eficaz, esses presentes não deveriam servir ao atendimento das necessidades cotidianas facilmente satisfeitas no local, mas teriam de ser ornamentos ou iguarias tentadoramente novos e raros. Esta é uma das razões pelas quais os objetos oferecidos por uma das partes envolvidas nessas transações de fato, eram muitas vezes 'luxos' — o que não significa que os objetos trocados não constituíssem necessidades para a outra parte.

De início, desenvolveram-se provavelmente relações regulares envolvendo troca de presentes entre famílias, com obrigações mútuas de hospitalidade relacionadas de formas complexas aos rituais de exogamia. A transição da prática de dar presentes a estes membros da família e parentes ao surgimento de instituições mais impessoais de anfitriões ou 'agentes' que normalmente patrocinavam esses visitantes e obtinham por eles a permissão de permanecer o tempo suficiente para conseguir aquilo de que necessitavam, e ao costume de trocar certas coisas nas proporções determinadas por sua relativa escassez, foi sem dúvida lenta. Mas a partir do reconhecimento de um mínimo ainda considerado adequado e de um máximo ao qual a transação deixaria de parecer compensadora, foram aos poucos surgindo preços específicos para objetos determinados. Inevitavelmente equivalentes tradicionais devem também ter-se adaptado de modo estável a condições modificadas.

Em todo caso, na história da Grécia antiga encontramos a importante instituição do *xenos*, o amigo-hospedeiro, que garantia a admissão e a proteção no interior de um território estranho. Na realidade, o comércio deve ter-se desenvolvido em grande parte como uma questão de relações pessoais, mesmo que a aristocracia guerreira o mantivesse sob o disfarce de uma troca mútua de presentes. E não só aqueles que já eram ricos podiam conceder hospitalidade aos membros de determinadas famílias de outras regiões: essas relações também enriqueceriam as pessoas proporcionando canais por meio dos quais era possível satisfazer necessidades fundamentais de sua comunidade. O *xenos* em Pylos e Esparta ao qual Telêmaco se dirige para obter notícias de 'seu bem viajado pai Odisseu' (*Odisséia:* III) era provavelmente um sócio comercial o qual ascendera por sua riqueza tornando-se rei.

A ampliação das oportunidades de negociar de forma vantajosa com forasteiros sem dúvida também contribuiu para acentuar o rompimento que naquela altura já ocorrera com a solidariedade, os objetivos comuns

e o coletivismo dos pequenos grupos primitivos. Em todo caso, alguns indivíduos se afastaram, ou se libertaram, da influência e das obrigações da pequena comunidade, e começaram não apenas a estabelecer outras comunidades, mas também a lançar as bases de uma rede de relações com membros de outras comunidades — uma rede que, por fim, com inúmeros pontos e ramificações, cobriu toda a terra. Estes indivíduos contribuíram com sua participação, embora inconscientemente e não intencional, para a edificação de uma ordem mais complexa e ampla — uma ordem muito além do seu próprio alcance e do seus contemporâneos.

Para criar esta ordem, tais indivíduos deviam ser capazes de usar as informações para fins só por eles conhecidos. Não poderiam fazê-lo sem a vantagem de certos costumes, como o do *xenos*, compartilhando com grupos distantes. Os costumes teriam de ser comuns, mas o conhecimento particular e os propósitos dos indivíduos que seguiam esses costumes podiam diferir e se basear em informações privilegiadas. Isto, por sua vez, teria estimulado a iniciativa individual.

Pois somente um indivíduo, e não o grupo, poderia conseguir a admissão pacífica a um território estranho e adquirir dessa forma conhecimentos de que seus companheiros não dispunham O comércio não poderia se basear no conhecimento coletivo, apenas no conhecimento individual característico, apenas o crescente reconhecimento da propriedade privada poderia possibilitar semelhante uso da iniciativa individual. Os embarcadores e outros comerciantes eram guiados pelo lucro pessoal; contudo em breve a riqueza e a subsistência da crescente população de suas cidades, por eles possibilitadas pela busca de ganhos por meio do comércio e não da produção, só podiam ser preservadas por sua constante iniciativa na descoberta de novas oportunidades.

> Para que aquilo que acabamos de escrever não induza ao erro, é preciso lembrar que a *razão* pela qual os homens adotariam um novo costume ou uma inovação determinada é de importância secundária. O mais importante é que para um costume ou uma inovação se preservarem há dois pré-requisitos distintos. Em primeiro lugar, devem existir certas condições que possibilitem a preservação através de gerações de certos costumes cujos benefícios não são necessariamente compreendidos ou apreciados. Em segundo lugar, grupos que preservam tais costumes devem ter adquirido vantagens distintas, permitindo-lhes assim expandir-se mais rapidamente do que outros e em última instância suplantar (ou absorver) os que não possuem costumes semelhantes.

Comércio Mais Antigo do Que o Estado

Se a raça humana acabou ocupando a maior parte da terra de forma tão densa, podendo manter grandes números de indivíduos mesmo em regiões onde seria impossível produzir qualquer artigo necessário à vida, foi porque a humanidade aprendeu, como um corpo colossal se espreguiçando, a se estender até os pontos mais remotos e a colher de cada área os diversos ingredientes necessários a alimentação do todo. Na realidade, talvez não esteja muito distante o tempo em que até a Antártida permitirá que milhares de mineiros ganhem folgadamente a vida. Para um observador que se encontra no espaço, a ocupação da superfície da terra, com o aspecto cada vez mais variado que ela produz, pode parecer um crescimento orgânico. Mas não é bem isto: ela foi obra de indivíduos que não seguem exigências instintivas mas costumes e normas tradicionais.

Estes comerciantes e anfitriões raramente sabem (assim como seus predecessores raramente sabiam) tudo isto a respeito das necessidades individuais que satisfazem. Tampouco precisam deste conhecimento. Na realidade tais necessidades só aparecerão em grande parte numa época tão distante no futuro que ninguém é capaz de prever sequer seu perfil geral.

Quanto mais aprendemos sobre a história econômica, tanto mais errônea parece a crença de que o estabelecimento de um estado extremamente organizado foi o ponto culminante do desenvolvimento primitivo da civilização. O papel desempenhado pelos governos é bastante exagerado nos registros históricos porque conhecemos necessariamente muito mais sobre as realizações da organização governamental do que sobre a dinâmica que a coordenação espontânea dos esforços individuais realizou. Este equívoco decorrente da natureza do que foi preservado, como documentos e monumentos, é exemplificado pela história (que espero seja apócrifa) do arqueólogo que do fato de os registros primitivos de determinados preços estarem gravados numa coluna de pedra conclui que os preços sempre foram fixados pelos governos. O que não é pior do que descobrir numa obra famosa a tese de que uma vez não terem sido encontrados espaços abertos apropriados nas escavações das cidades babilônicas, nelas ainda não poderiam ter existido mercados regulares — como se num clima quente tais mercados funcionassem ao ar livre!

Era mais freqüente os governos obstacularem do que incentivarem o desenvolvimento do comércio através de grandes distâncias. Os que

concederam maior independência e segurança aos indivíduos que praticassem o comércio beneficiaram-se com o aumento da informação e da população disso decorrente. Contudo, quando os governos perceberam até que ponto seu povo havia se tornado dependente da importação de certos alimentos e matérias-primas essenciais, esforçaram-se para assegurar estes suprimentos de um modo ou de outro. Alguns governos primitivos, por exemplo, depois de vir a conhecer inicialmente por meio do comércio individual a existência de recursos desejáveis, tentaram obter estes recursos organizando expedições militares ou colonizadoras. Os atenienses não foram os primeiros e com certeza nem os últimos a tentá-lo. Mas é absurdo concluir desse fato, como alguns escritores modernos (Polanyi, 1945, 1977), que, na época de maior prosperidade e crescimento de Atenas, seu comércio fosse 'administrado', regulamentado pelo governo por meio de tratados e realizado com preços controlados.

Ao contrário, parece que, repetidas vezes, governos poderosos prejudicaram de tal forma as melhorias espontâneas, que o processo de evolução cultural se extinguiu prematuramente. O governo bizantino do Império Romano do Oriente constitui talvez um exemplo dessa situação (Rostovtzeff, 1930, e Einaudi, 1948). E a história da China mostra várias tentativas do governo de implantar uma ordem tão perfeita, que a inovação se tornou impossível (Needham, 1954). Este país se desenvolveu no aspecto tecnológico e científico de uma forma tão mais adiantada em relação à Europa que, para dar apenas um exemplo, tinha dez poços petrolíferos operando num trecho do rio Po já no século XII, com certeza sua posterior estagnação, mas não seu primeiro progresso, deveu-se ao poder manipulador dos seus governos. O que fez com que a civilização extremamente avançada da China ficasse atrasada em comparação à da Europa foi o fato de seus governos sujeitarem o país de modo tão rigoroso que não deixaram espaço a novos desenvolvimentos, enquanto, como observamos no último capítulo, a Europa provavelmente deve sua extraordinária expansão na Idade Média à anarquia política (Baechler, 1975: 77).

A Cegueira do Filósofo

O total desconhecimento de Aristóteles no que diz respeito à ordem de mercado na qual vivia, demonstra de modo mais evidente quão pouco

a riqueza dos principais centros comerciais gregos, em particular Atenas e mais tarde Corinto, decorreu de uma política governamental deliberada e quão pouco era conhecida a verdadeira origem desta prosperidade. Embora esse filósofo seja citado às vezes como o primeiro economista, o que ele analisou como *oikonomia* foi exclusivamente a direção de uma casa ou quando muito de um empreendimento individual como uma fazenda. Os esforços aquisitivos do mercado só mereceram seu desprezo e ele chamou a seu estudo *chrematistika*. Embora a vida dos atenienses de sua época dependesse do comércio de cereais com países distantes, sua ordem ideal continuava sendo aquela que era *autarkos*, auto-suficiente. Aclamado também como biólogo, Aristóteles, entretanto, não teve nenhuma percepção de dois aspectos cruciais da formação de qualquer estrutura complexa, ou seja, a evolução e a auto-geração da ordem. Como diz Ernst Mayr (1982:306): 'A idéia de que o universo poderia ter-se desenvolvido a partir de um caos original, ou de que organismos superiores poderiam ter evoluído de organismos inferiores, era totalmente alheia ao pensamento de Aristóteles. Repetindo, Aristóteles opunha-se à evolução de qualquer espécie'. Ao que tudo indica, ele não percebeu o sentido da 'natureza' (ou *physis*) que define o processo de crescimento (ver Apêndice A), e também desconhecia aparentemente as várias distinções entre as ordens auto-geradas já conhecidas pelos filósofos pré-socráticos, como distinção entre o *kosmos* surgido de modo espontâneo e uma ordem deliberadamente organizada, por exemplo a de um exército, que pensadores mais antigos haviam chamado *taxis* (Hayek, 1973:37). Para Aristóteles, toda organização das atividades humanas era *taxis*, o resultado de uma organização intencional da ação individual por uma mente ordenadora. Como vimos antes (Capítulo I), ele afirmou de modo categórico que a ordem só podia ser obtida num espaço suficientemente pequeno para que todos conseguissem ouvir o grito do arauto, um lugar que pudesse ser facilmente demarcado (*eusynoptos, Politeia:* 1326b e 1327a). 'Uma multidão excessivamente grande', declarou (1326a), 'não pode participar da ordem'.

Para Aristóteles somente as necessidades conhecidas de uma população existente ofereciam uma justificativa natural ou legítima ao esforço econômico. Ele considerava a humanidade, e a própria natureza, como se estivesse sempre existido em sua forma atual. Essa visão estática não deixava margem a um conceito de evolução e impedia-lhe até mesmo de se perguntar como haviam surgido as instituições existentes. Parece nunca ter-lhe ocorrido o fato de que a maioria das comunidades existen-

tes, e com certeza maior parte da população de seus compatriotas atenienses, jamais pudesse vir a existir se seus antepassados se contentassem em satisfazer as necessidades conhecidas presentes. Ele desconhecia o processo experimental de adaptação a mudanças imprevistas pela observação de normas abstratas, as quais, quando bem sucedidas, podiam provocar um aumento da população e a formação de modelos regulares. Portanto, Aristóteles estabeleceu também um modelo de enfoque comum da teoria ética, no qual as indicações da utilidade das normas oferecidas pela história não são reconhecidas, um modelo no qual jamais há qualquer preocupação em se analisar a utilidade de um ponto de vista econômico — porque o teórico esquece os problemas cujas soluções poderiam se incorporar nestas normas.

Como as únicas ações morais eram as que visam claramente ao *benefício dos outros*, ações que buscam unicamente o lucro pessoal deveriam ser más segundo a visão de Aristóteles. Só as considerações comerciais não afetam talvez as atividades cotidianas da maioria das pessoas. Isto não significa que por um período prolongado suas próprias vidas não tivessem dependido do funcionamento de um comércio que lhes permitisse adquirir itens essenciais. A produção com vistas ao lucro, que Aristóteles denunciou como antinatural, havia se tornado — muito antes de sua época — o fundamento de uma espontânea ampla que transcendia significativamente as necessidades conhecidas de outras pessoas.

Sabemos agora, que na evolução da estrutura das atividades humanas, a lucratividade funciona como um sinal que guia a seleção em função do que torna o homem mais produtivo; como norma, somente o que é mais lucrativo alimentará mais pessoas, pois dos males o menor. Tudo isto foi pelo menos observado por alguns gregos anteriores a Aristóteles. Na realidade, no século V — ou seja, antes de Aristóteles — o primeiro historiador verdadeiramente grande iniciava sua história da Guerra do Peloponeso refletindo que o povo primitivo sem comércio, sem liberdade de comunicação por terra ou por mar, cultivando em seu território apenas aquilo que as necessidades vitais exigiam, jamais ascenderia além de uma vida nômade e conseqüentemente 'não construiria grandes cidades e tampouco atingiria qualquer outra forma de grandeza' (Tucídides, tradução de Crawly, I, 1, 2). Mas Aristóteles ignorava esta percepção.

Se os atenienses tivessem seguido o conselho de Aristóteles — um conselho cego tanto à economia quanto à evolução — sua cidade rapidamente se reduziria às dimensões de uma aldeia, pois sua concepção da

ordem humana o conduzia a uma ética adequada apenas, na melhor das hipóteses, a um estado estacionário. Não obstante, suas doutrinas dominaram o pensamento filosófico e religiosos dos dois milênios seguintes — embora em grande parte este mesmo pensamento filosófico e religioso ocorresse no interior de uma ordem extremamente dinâmica e em rápida expansão.

As repercussões da sistematização da moral da micro-ordem por Aristóteles ampliaram-se no século XIII quando Tomás de Aquino, com a adoção da sua doutrina aristotélica, a qual mais tarde levou à proclamação da ética aristotélica como a doutrina praticamente oficial da Igreja Católica romana. A atitude anti-comércio da Igreja da Idade Média e dos primórdios da modernidade, a condenação dos juros como usura, a doutrina do preço justo, e o tratamento desdenhoso do lucro são totalmente aristotélicos.

É evidente que, por volta do século XVIII, a influência de Aristóteles nessas questões (bem como em outras) foi enfraquecendo. David Hume notou que o mercado permitia 'prestar um serviço a outrem sem fazer-lhe uma verdadeira gentileza' (1739/1886:II,289) ou mesmo sem conhecê-lo; ou agir em 'benefício do público, embora tal não seja entendidos com este propósito por outrem' (1739/1886:II,296), graças a uma ordem na qual era do 'interesse, inclusive de homens maus, agir para o bem público'. Com estas percepções começou despontar para a humanidade o conceito de uma estrutura auto-organizadora e desde aquele momento se tornou a base do conhecimento de todas as ordens complexas que existiam até então como milagres que só poderiam ser produzidos por uma versão sobre-humana do que o homem conhecia como consciência. Agora, gradativamente, o homem aprendia que o mercado permitia a cada um, dentro de limites determinados, utilizar seu conhecimento individual para fins individuais embora desconhecendo a maior parte da ordem na qual ele deveria inserir suas ações.

Não obstante, e na realidade negligendiando-a totalmente, a existência deste grande avanço, numa visão ainda permeada pelo pensamento aristotélico com ingênua visão animista e infantil do mundo (Piaget, 1929:359), passou a dominar a teoria social e constitui o fundamento do pensamento socialista.

zzzz

chamo 'construtivismo' ou 'cientismo' (do francês), que nos séculos seguintes captou praticamente as reflexões mais importantes sobre a razão e seu papel nas questões humanas. Esta forma específica de racionalismo tem sido o ponto de partida das pesquisas que venho realizando há sessenta anos, nas quais tentei mostrar que é particularmente mal arrazoada por encerrar uma falsa teoria da ciência e da racionalidade na qual se abusa da razão, e, o que é mais importante, que leva invariavelmente a uma interpretação errônea da natureza e do surgimento das instituições humanas. Essa interpretação faz com que, em nome da razão e dos máximos valores da civilização, os moralistas acabem iludindo os que foram relativamente mal sucedidos e instigando as pessoas a satisfazer seus desejos primitivos.

Já no período moderno, a partir de René Descartes, essa forma de racionalismo não apenas despreza a tradição, como afirma que a razão pura pode servir diretamente aos nossos desejos sem essa sua intermediação e pode edificar um novo mundo, uma nova moral, uma nova lei, até mesmo uma linguagem nova e depurada, unicamente a partir de si própria. Embora a teoria seja evidentemente falsa (ver também Popper, 1934/1959 e 1945/1966), ainda domina o pensamento da maioria dos cientistas e também da maioria dos literatos, dos artistas e dos intelectuais.

Talvez devesse especificar imediatamente o que acabo de afirmar acrescentando que existem outras correntes que poderíamos chamar de racionalistas as quais tratam de maneira diferente estas questões, como por exemplo aquela que considera as próprias normas da conduta moral como parte da razão. Assim John Locke explicou que, 'no entanto, por razão eu não penso que se esteja referindo aqui a aquela faculdade de compreensão que forma encadeamentos de pensamento e deduzir provas, mas a certos princípios definidos de ação dos quais emanam todas as virtudes e tudo o que é necessário para a formação adequada da moral' (1954:11). Contudo, posições como a de Locke continuam minoria entre aquelas que se denominam racionalistas.

O segundo desdobramento, relacionado ao primeiro, desafiou a ordem espontânea e surgiu do trabalho e da influência de Jean-Jacques Rousseau. Este pensador peculiar — embora freqüentemente considerado irracionalista ou romântico — também se apoiou no pensamento cartesiano e dele dependeu fundamentalmente. A impetuosa mistura de idéias de Rousseau chegou a dominar o pensamento 'progressista' e fez com que as pessoas esquecessem que a liberdade enquanto instituição

política havia surgido não por obra de seres humanos 'lutando pela liberdade' no sentido de liberdade de restrições, mas por sua luta pela proteção de um domínio individual reconhecido e assegurado. Rousseau fez com que as pessoas esquecessem que as normas de conduta reprimem necessariamente e que a ordem é seu resultado; e que estas normas, precisamente por limitarem a gama de recursos que cada indivíduo pode utilizar para seus objetivos, ampliam enormemente a gama dos fins que cada qual pode perseguir com sucesso.

Foi Rousseau que — ao declarar na frase inicial de *O Contrato Social*: 'O homem nasceu livre e se encontra em toda parte acorrentado', e pretendendo libertar os homens de todas as constrições 'artificiais' — fez do chamado selvagem o virtual herói dos intelectuais progressistas, incitou as pessoas a se libertarem das restrições, às quais deviam sua produtividade e sua expansão numérica e engendrou um conceito de liberdade que se tornou o maior obstáculo à sua consecução. Depois de afirmar que o instinto animal era o guia mais perfeito para a cooperação ordenada entre os homens do que a tradição ou a razão, Rousseau inventou a fictícia vontade do povo, ou 'vontade geral', pela qual o povo 'se torna uma única entidade, um indivíduo' (*Contrato Social*, I, vii, e ver Popper, 1945/1966:II,54). É esta talvez a origem principal da arrogância fatal do moderno racionalismo intelectual que promete nos conduzir de volta a um paraíso no qual instintos naturais, e não as restrições adquiridas que lhes são impostas, nos permitirão 'submeter o mundo', como nos ensina o livro do *Genesis*.

O grande apelo tentador desta concepção não deve seu poder de sedução (não importa o que diga) à razão e aos fatos. Como vimos, o selvagem estava longe de ser livre e tampouco poderia ter submetido o mundo. Na realidade, ele pouco podia fazer a não ser que o grupo todo ao qual pertencia concordasse. A decisão individual pressupunha esferas individuais de controle, e portanto só se tornou possível com a evolução da propriedade privada, cujo desenvolvimento, por sua vez, lançou as bases para o crescimento de uma ordem espontânea transcendendo a percepção do cacique ou chefe — ou da coletividade.

A despeito destas contradições, não há dúvida de que a pregação de Rosseau foi eficaz ou que, nos últimos dois séculos, sacudiu a civilização. No entanto, embora irracionalistas, atraiu precisamente os progresistas por sua insinuação cartesiana de que poderíamos usar a razão para obter e justificar a gratificação direta de nossos instintos naturais. Depois que Rousseau concedeu ao homem a permisão intelectual de se desfazer das

restrições culturais, de conferir legitimidade às tentativas de conquistar a 'liberdade' das restrições que haviam tornado a liberdade possível, e de chamar este ataque aos fundamentos da liberdade, de 'libertação', a propriedade poderia ser vista como algo suspeito e deixou de ser tão amplo reconhecimento como o fator básico que tornou possível a ordem ampla. Ao contrário, passou-se a supor que as normas reguladoras da delimitação e transferência da propriedade individual poderiam ser substituídas pela decisão centralizada sobre seu uso.

Na realidade, no século XIX, a importante análise e discussão intelectual do papel da propriedade no desenvolvimento da civilização parecia ter sofrido uma espécie de proibição em muitos círculos. Nessa época, a propriedade se tornou suspeita para muitos daqueles que deveriam tê-la pesquisado, um tema a ser evitado pelos progressistas que acreditavam numa remodelação racional da estrutura da cooperação humana. (Esta proibição persistiu no século XX como o mostram, por exemplo, as declarações de Brian Barry (1961:80) sobre uso e 'analiticidade', nas quais a justiça 'está analiticamente ligada a 'mérito' e 'necessidade', de modo que poderíamos dizer com bastante propriedade que algumas daquelas que Hume chamou de 'normas de justiça' eram 'injustas', e mais tarde a observação sarcástica de Gunnar Myrdal sobre os 'tabus da propriedade e do contrato' (1969:17). Os fundadores da antropologia, por exemplo, negligenciaram cada vez mais o papel cultural da propriedade, de modo que nos dois volumes de E.B. Tylor sobre *Primitive Culture* (1871), nem a propriedade nem a posse aparecem no índice remissivo, enquanto E. Westermarck — que dedicou à propriedade um longo capítulo — influenciado por Saint-Simon e Marx, já a considera a fonte questionável do 'rendimento imerecido' e conclui disso que a 'lei da propriedade mais cedo ou mais tarde sofrerá uma mudança radical' (1908:II, 71). A tendência socialista do construtivismo também tem influenciado a arqueologia contemporânea, mas demonstra sua incapacidade de compreender os fenômenos econômicos na sociologia (e, pior ainda, na dita 'sociologia do conhecimento'). A própria sociologia poderia quase ser considerada uma ciência socialista, por ter sido abertamente apresentada como sendo capaz de criar uma nova ordem de socialismo (Ferri, 1895), ou mais recentemente que pode 'prever o desenvolvimento futuro e moldar o futuro, ou de criar o futuro da humanidade' (Segerstedt,1969:441). Como a 'naturologia', que outrora pretendeu substituir todas as pesquisas especializadas da natureza, a sociologia prossegue no menosprezo soberano do conhecimento obtido por disciplinas consagra-

das que há muito tempo estudam estruturas crescidas como o direito, a linguagem e o mercado.

Afirmei há pouco que o estudo das instituições tradicionais como a propriedade 'foi proibido'. Não é um exagero, pois é muito curioso que um processo tão interessante e importante quanto a seleção evolucionária das tradições morais tenha sido tão pouco estudado, e que a direção que estas tradições imprimiram ao desenvolvimento da civilização tenha sido tão amplamente ignorada. Evidentemente, isto não parecerá muito estranho a um construtivista. Se sofremos com o engodo da 'engenharia social', segundo a qual o homem pode escolher conscientemente o rumo que pretende tomar, não parecerá tão importante descobrir como ele chegou à sua atual situação.

> Pode-se mencionar de passagem, embora não possa explorar aqui o assunto, que nem só os herdeiros dos seguidores de Rosseau desafiam a propriedade e os valores tradicionais: nem só o desafio vem também, embora talvez menos importante, da religião, pois os movimentos revolucionários desse período (o socialismo racionalista e depois o comunismo) contribuíram para fazer reviver antigas tradições heréticas da revolta religiosa contra as instituições básicas da propriedade e da família — revoltas chefiadas, nos primeiros séculos, por hereges como os gnósticos, os maniqueus, os bogomilos e os cátaros. No século XIX, esses hereges já haviam desaparecido, mas surgiram milhares de novos revolucionários religiosos os quais dirigiram seu zelo contra a propriedade e a família, apelando também para os instintos primitivos contra estas restrições. A rebelião contra a propriedade privada e a família, em suma, não se limitou aos socialistas. Crenças místicas e sobrenaturais foram invocadas não apenas para justificar as restrições costumeiras aos instintos, como por exemplo nas correntes dominantes do catolicismo romano e do protestantismo, mas também, em movimentos mais periféricos, para respaldar a liberação dos instintos.

Limites de espaço, bem como uma competência insuficiente impedem-me de tratar nesse livro do segundo dos objetos tradicionais da reação atávica que acabei de mencionar: a família. Contudo, tenho de notar pelo menos que acredito que o novo conhecimento factual privou em certa medida as normas tradicionais da moral sexual de parte de seu fundamento, e que parece provável que devam ocorrer mudanças significantes nesse campo.

> Depois de mencionar Rousseau e sua profunda influência, bem como estes outros acontecimentos históricos, ainda que seja apenas para lembrar aos leitores de que a revolta de autores importantes contra a propriedade e a moral tradicional não é apenas relativamente recente, tratarei agora de alguns herdeiros intelectuais de Rousseau e Descartes do século XX.

No entanto, devo primeiramente enfatizar aqui que estou negligenciando em grande parte a longa história dessa revolta, bem como as diferentes direções que tomou em diferentes países. Muito antes que August Comte introduzisse o termo 'positivismo' para a concepção que representava uma 'ética demonstrada' (isto é, demonstrada pela razão) como a única alternativa possível a uma 'ética revelada' sobrenatural (1854:I, 356), Jeremy Bentham havia aperfeiçoado os fundamentos mais sólidos do que chamamos agora positivismo legal e moral: ou seja, a interpretação construtivista dos sistemas do direito e da moral segundo os quais sua validade e importância dependeriam totalmente da vontade e da intenção de seus criadores.

O próprio Bentham é uma figura tardia dessa evolução. O construtivismo não inclui apenas a tradição bentamista, representada e continuada por John Stuart Mill e posteriormente pelo Partido Liberal Inglês, mas também praticamente todos os contemporâneos americanos que se denominam 'liberais' (em oposição a outros pensadores bastante distintos, encontrados mais freqüentemente na Europa, também denominados liberais, mas com mais propriedade chamados '*Old Whigs*' e cujos pensadores mais importantes foram Alexis de Tocqueville e Lord Acton). Esta forma construtivista de pensar torna-se praticamente inevitável se, como sugere um agudo analista suíço contemporâneo, aceitamos a filosofia liberal (leia-se 'socialista') predominante que parte do pressuposto de que se a distinção entre bem e mal é importante para o próprio homem ele, deve, e pode, traçar deliberadamente a linha divisória entre os dois (Kirsch,1981:17).

Nossos Intelectuais e Sua Tradição de Socialismo Razoável

O que sugeri a respeito de moral e tradição, sobre economia e o mercado, e sobre evolução, conflita obviamente com muitas idéias

influentes, não apenas com o velho darwinismo social analisado no Capítulo I, não mais amplamente aceito, mas também com muitos outros pontos de vista do passado e do presente: com as concepções de Platão e Aristóteles, de Rousseau e dos fundadores do socialismo, com as de Saint-Simon, Karl Marx e muitos outros.

Na realidade, o ponto básico de minha tese — a tese de que a moral, incluindo especialmente as nossas instituições da propriedade, liberdade e justiça, não são uma criação da razão humana mas um segundo dom distinto que lhe foi concedido pela evolução cultural — contrasta com a visão intelectual preponderante no século XX. A influência do racionalismo foi na realidade tão profunda e abrangente que, em geral, quanto mais inteligente é uma pessoa instruída, maior é a probabilidade de que ela seja não apenas racionalista, como também que tenha posições socialistas (independentemente de ser bastante doutrinária para rotular de alguma forma suas posições, inclusive como 'socialistas'). Quanto mais subimos na escala da inteligência, quanto mais falamos com intelectuais, maior a probabilidade de encontrarmos convicções socialistas. Os racionalistas tendem a ser inteligentes e intelectuais e os intelectuais inteligentes tendem a ser socialistas.

> Se me permitem fazer aqui duas observações pessoais, acho que posso afirmar que falo com alguma experiência desta concepção porque essas posições racionalistas que venho analisando e criticando sistematicamente há tantos anos são aquelas sobre as quais eu, juntamente com a maioria de pensadores europeus não religiosos da minha geração, formulei minhas concepções na primeira parte deste século. Naquela época, elas pareciam óbvias e segui-las seria a forma de escapar a todo tipo de superstições perniciosas. Como eu mesmo lutei algum tempo para me libertar destes conceitos — e na realidade, descobri durante esse processo que eles próprios são supertições — não quero que algumas de minhas observações um tanto impiedosas sobre determinados autores nas páginas seguintes sejam vistas como pessoais.

Além disso, talvez seja conveniente lembrar nesse momento aos leitores de meu ensaio '*Sobre o por quê não sou conservador*' (1960: Posfácio), para que eles não tirem conclusões incorretas. Embora minha tese seja direcionada contra o socialismo, eu tenho tão pouco do conservadorismo Tory Gurant Edmund Burke. Meu conservadorismo, de fato, restringe-se totalmente a moral dentro de certos limites. Sou totalmente

favorável à experimentação — na realidade a uma liberdade muito maior do que aquela que os governos conservadores tendem a conceder. O que contesto aos intelectuais racionalistas como aquelas que analisarei não é o fato de eles experimentarem; ao contrário, eles experimentam muito pouco, e aquilo que imaginam ser experimentação revela-se na maior parte banal — afinal, a idéia de voltar ao instinto é realmente corriqueira e até agora foi tentada tantas vezes que já não está claro em que sentido pode continuar sendo chamada experimental. Oponho-me a estes racionalistas porque declaram que suas experiências resultam da razão, disfarçaram-nas em metodologia pseudocientífica e, conseqüentemente, enquanto cortejam seguidores influentes e submetem costumes tradicionais de valor inestimável (resultado de eras de experimentação evolucionária por tentativa e erro) a ataques infundados, defendem suas próprias 'experiências' de um exame minucioso.

> Nossa surpresa inicial, quando descobrimos que pessoas inteligentes tendem a ser socialistas, diminui ao percebermos que, evidentemente, pessoas inteligentes tendem a supervalorizar a inteligência e a supor que devemos todas as vantagens e oportunidades oferecidas por nossa civilização a um plano deliberado e não à observância de normas tradicionais, e a supor também que, exercitando nossa razão podemos eliminar todos os outros aspectos indesejados pela reflexão ainda mais inteligente, o desígnio ainda mais apropriado e a 'coordenação racional' de nossos empreendimentos. Com isto, somos levados a adotar uma atitude favorável ao planejamento e ao controle centralizado da economia que constituem o fulcro do socialismo. É claro que os intelectuais exigirão explicações para tudo que se espera que eles façam, e relutarão em aceitar os costumes apenas porque estes por acaso governam as comunidades nas quais eles por acaso nasceram; e isto fará com que entrem em conflito ou pelo menos menosprezem aqueles que aceitam calmamente as normas de conduta predominantes. Além disso, também é compreensível que pretendam se aliar à ciência e à razão e ao extraordinário progresso alcançado pelas ciências físicas nos últimos séculos, e como aprenderam que o construtivismo e o cientismo são exatamente tudo aquilo a que a ciência e o uso da razão digam respeito, terão dificuldade em acreditar que possa existir qualquer conhecimento útil que não se tenha originado da experimentação deliberada, ou em aceitar a validade de alguma tradição além de sua própria tradição de razão. Um famoso historiador escreveu neste sentido: 'A tradição é censurável quase por definição, algo a ser ridicularizado e deplorado' (Seton-Watson, 1983:1270).

Por definição: Barry (1961, acima mencionado) quis tornar a moral e a justiça imorais e injustas por 'definição analítica'; aqui Seton-Watson tenta a mesma manobra com a tradição, tornando-a censurável por definição. Voltaremos a estes *termos*, a esta "novilíngua", no Capítulo VII. Enquanto isso, estudemos os fatos mais a fundo.

> Tais reações são perfeitamente compreensíveis, mas elas produzem conseqüências. As conseqüências são particularmente perigosas — para a razão e também para a moral — quando a preferência não tanto pelos produtos reais da razão quanto por esta tradição convencional da razão leva os intelectuais a ignorar os limites teóricos da razão, a menosprezar um mundo de informações históricas e científicas, a permanecerem ignorantes das ciências biológicas e das ciências humanas, como a economia, e a deturpar a origem e as funções de nossas normas morais tradicionais.

Como outras tradições, a tradição da razão é adquirida, não é inata. Ela também se encontra *entre o instinto e a razão; e a questão da real razoabilidade e da verdade dessa tradição de razão e de verdade proclamada deverá ser também escrupulosamente examinada agora.*

Moral e Razão: Alguns Exemplos

Para que não se pense que estou exagerando, apresentarei em seguida alguns exemplos. Não quero porém ser injusto com nossos grandes cientistas e filósofos, dos quais pretendo avaliar algumas idéias. Embora eles, por suas próprias opiniões, ilustrem a importância do problema — de que a filosofia e a ciência natural estão longe de compreender o papel desempenhado pelas principais tradições — em geral não são diretamente responsáveis pela ampla difusão dessas idéias, porque têm coisas melhores a fazer. Por outro lado, também não se deveria supor que as observações a seguir são meras aberrações momentâneas e idiossincráticas de seus distintos autores: ao contrário, são conclusões consistentes tiradas de uma tradição racionalista bem fundamentada. E em realidade não duvido que alguns desses grandes pensadores tenham se esforçado para compreender a ordem espontânea da cooperação humana — quando não para acabar como adversários decididos, e frequentemente involuntários, dessa ordem.

Aqueles que realmente mais contribuíram para difundir estas idéias, os verdadeiros pilares do racionalismo construtivista e do socialismo, não são entretanto esses famosos cientistas. Ao contrário, são em geral os chamados 'intelectuais' que em outra oportunidade (1949/1967:178-194) chamei impiedosamente de 'vendedores de idéias de segunda mão': professores, jornalistas e 'representantes da mídia', os quais, captando boatos nos corredores da ciência, denominaram-se representantes do pensamento moderno, como se fossem pessoas superiores por conhecimento e virtude moral a todos os que têm grande respeito pelos valores tradicionais, pessoas cujo autêntico dever é oferecer novas idéias ao público — e que, para fazer com que sua mercadoria pareça nova, precisam zombar de tudo o que é convencional. Para estas pessoas, devido à posição em que se encontram, 'novidade' ou 'notícia', torna-se o valor principal, e não a verdade embora dificilmente seja sua intenção — e embora o que eles têm a oferecer freqüentemente não seja novo nem tão verdadeiro. Além, disso, poderíamos indagar se estes intelectuais às vezes não são inspirados pelo ressentimento porque, sabendo o que deveria ser feito, recebem muito menos do que aqueles cuja instrução e cujas atividades na realidade orientam os negócios práticos. Esses intérpretes literários do avanço científico e tecnológico, dos quais H.G. Wells, pela extraordinária qualidade de sua obra constituiria um excelente exemplo, contribuíram muito mais para difundir o ideal socialista de uma economia centralmente planificada na qual a cada um é destinada sua parte, do que os verdadeiros cientistas dos quais tomaram emprestados muitos dos seus conceitos. Outro exemplo desse gênero é o dos primeiros trabalhos de George Orwell, o qual afirmou em certa ocasisão que 'qualquer um que use seu cérebro sabe perfeitamente que está no âmbito das possibilidades que o mundo, pelo menos em potencial, seja extremamente rico' de modo que nós poderíamos 'desenvolvê-lo como teria de ser e todos poderíamos viver como príncipes, supondo que quiséssemos'.

Não pretendo deter-me aqui na obra de homens como Wells e Orwell, mas nas posições apresentadas por alguns dos maiores cientistas. Poderíamos começar por Jacques Monod. Monod foi uma grande personalidade cuja obra científica muito admiro e, essencialmente, o criador da moderna biologia molecular. Suas reflexões sobre a ética, entretanto, foram de qualidade bem diferente. Em 1970, num simpósio da Fundação Nobel sobre 'O lugar dos valores num mundo de fatos', ele afirmou: 'o desenvolvimento científico finalmente destruiu, reduziu ao absurdo, relegou ao nível de ridícula quimera, a idéia de que ética e valores não

uma questão de livre escolha mas uma questão de obrigação para nós' (1970:20-21). No final do mesmo ano, para dar nova ênfase às suas idéias, ele defendeu a mesma posição num livro agora famoso, *Chance and Necessity* (1970/1977). Nele Monod recomenda que, renunciando asceticamente a todos os outros alimentos espirituais, reconheçamos a ciência como a nova e praticamente exclusiva fonte da verdade, e em conformidade com isto, revisemos os fundamentos da ética. O livro conclui, como tantas outras declarações semelhantes com a idéia de que 'á ética, em sua essência *sem objetivo*, está para sempre excluída da esfera do conhecimento' (1970/77:162). A nova 'ética do conhecimento não se impõe ao homem; *ao contrário, ele é que a impõe a si mesmo*' (1970/77:164). Esta nova 'ética do conhecimento', diz Monod, 'é a única atitude ao mesmo tempo racional e decididamente idealista sobre a qual o verdadeiro socialismo poderia se apoiar' (1970/77:165-66). As idéias de Monod se caracterizam por estarem profundamente arraigadas numa teoria do conhecimento que tentou desenvolver uma ciência do comportamento — seja ela chamada eudemonismo, utilitarismo, socialismo, ou seja lá o que for — alegando que *certos tipos de comportamento satisfazem melhor nossos desejos.* Somos aconselhados a nos comportarmos de uma forma que permita que determinadas situações satisfaçam nossos desejos e nos façam mais felizes, e coisa parecida. Em outras palavras, o que se quer é uma ética que os homens possam aceitar *deliberadamente* para alcançar objetivos *conhecidos,* desejados e escolhidos de antemão.

As conclusões de Monod apoiam-se em sua opinião de que a única maneira possível de explicar a origem da moral — além de atribuí-la a uma invenção humana — é pela interpretação animista ou antropomórfica como a de muitas religiões. E de fato é verdade que 'para a humanidade em geral todas as religiões estiveram como um todo ligadas à visão antropomórfica da deidade como o pai, amigo ou potentado ao qual os homens devem prestar serviços, orar, etc.' (M.R. Cohen, 1931:112). Não posso aceitar esse aspecto da religião assim como Monod e a maioria dos cientistas da natureza não o aceitam. Parece-me que ele reduz algo que está muito além da nossa compreensão ao nível de uma mente quase humana um pouco mais perfeita. Mas rejeitar este aspecto da religião não impede que reconheçamos que devemos talvez a estas religiões a preservação — mesmo por razões falsas — a prática de costumes que foram muito mais importantes por terem permitido que o homem sobrevivesse em grandes números do que quase tudo o que foi realizado por intermédio da razão (ver adiante Capítulo IX).

Monod não é o único biólogo a adotar esta tese. A proposta de outro grande biólogo e estudioso muito culto exemplifica melhor do que quase todas as outras que já encontrei os absurdos aos quais a inteligência suprema pode ser levada pela interpretação errônea das 'leis da evolução' (ver Capítulo I). Joseph Needham escreve que 'a nova ordem mundial de justiça social e da camaradagem, o estado racional e sem classes, não é um desvairado sonho idealista, mas uma extrapolação lógica a partir de todo o curso da evolução, que não tem menos autoridade do que aquela que o precedeu e portanto de todas as crenças a mais racional' (J. Needham, 1943:41).

Voltarei a Monod, mas quero antes reunir alguns outros exemplos. Um caso particularmente adequado que analisei em outra oportunidade (1978), é John Maynard Keynes, um dos líderes intelectuais mais representativos de uma geração que se emancipou da moral tradicional. Keynes acreditava que, levando em conta os efeitos previsíveis, poderia construir um mundo melhor do que se submetendo a normas abstratas tradicionais. Keynes usava o termo 'sabedoria convencional' como sua expressão favorita de menosprezo e, numa obra reveladora autobiográfica (1938/49/72: X, 446), afirmava que em sua juventude, o círculo de Cambridge, cujos membros mais tarde pertenceram ao Grupo de Bloomsbury, 'repudiava inteiramente um ônus pessoal a obedecer a normas gerais', e que eles eram imorais no sentido estrito do termo. E acrescentava modestamente que, aos cinqüenta e cinco anos, estava velho demais para mudar e continuaria um imoral. Esse homem extraordinário justificava de modo também característico algumas de suas posições em matéria econômica e sua crença no controle da ordem de mercado, alegando que, 'a longo prazo, todos estaremos mortos' (ou seja, não importa o prejuízo que provocamos a longo prazo; só o momento presente — o curto prazo — que é feito da opinião pública, das reivindicações, dos votos, de todo o conteúdo e seduções da demagogia — é que conta). O slogan de que, 'a longo prazo, estaremos todos mortos' também é uma manifestação característica de uma relutância em reconhecer que a moral diz respeito a efeitos a longo prazo — efeitos que se encontram *além de nossa percepção* — e de uma tendência a repelir a disciplina adquirida da visão a longo prazo.

> Keynes argumentava também contra a tradição moral da 'virtude da poupança' recusando-se, juntamente com milhares de economistas impostores, a admitir que em geral é necessária uma redução da demanda de bens de consumo para possibilitar um aumento da

> produção de bens de capital (ou seja, de investimentos). E isto por sua vez levou-o a devotar sua formidável capacidade intelectual no desenvolvimento de sua teoria 'geral' da economia — à qual devemos a singular inflação mundial do terceiro quartel do nosso século e a inevitável conseqüência de um grave desemprego que a seguiu (Hayek, 1972/1978).

Portanto, não foi apenas a filosofia que confundiu Keynes. Foi também a economia. Alfred Marshall, que compreendeu a questão, ao que parece não conseguiu incutir adequadamente em Keynes uma das importantes percepções que John Stuart Mill tivera em sua juventude: ou seja, que 'a demanda de mercadoria não é uma demanda de mão-de-obra'. Sir Leslie Stephen (pai de Virginia Wolf, outro membro do grupo de Bloomsbury) descreveu-a em 1876 como uma 'doutrina tão raramente compreendida, que sua apreciação completa é, quem sabe, o melhor teste para um economista — e foi ridicularizado por Keynes por fazer tal afirmação (Ver Hayek, 1970/78:15-16, 1973:35 e (sobre Mill e Stephen) 1941:433 SS.

Embora Keynes, apesar de si próprio, acabasse contribuindo em grande parte para o enfraquecimento da liberdade, chocou seus amigos de Bloomsbury, não compartilhado do socialismo destes, no entanto a maioria de seus discípulos era formada por socialistas de uma ou de outra espécie. Nem ele nem esses estudantes reconheceram que a ordem espontânea tem de se basear em considerações de longo prazo.

O engodo filosófico oculto na visão de Keynes, de que existe um indefinível atributo de 'bondade' — a ser descoberto pelo indivíduo, impondo a cada um o dever de persegui-la e cujo reconhecimento justifica o desprezo e o desdém para com a maioria da moral tradicional (visão que predominou no grupo de Bloomsbury) através da obra de G.E. Moore (1903) — gerou uma inimizade característica com as fontes nas quais ele se inspirava. Isto ficou evidente também em E.M. Forster, o qual argumentava seriamente que libertar a humanidade dos males do 'comercialismo' tornara-se tão urgente quanto libertá-la da escravidão.

Sentimentos semelhantes aos de Monod e Keynes são expressos por um cientista menos famoso, contudo ainda influente: o psicanalista que se tornou o primeiro secretário geral da Organização Mundial da Saúde, G.B. Chisholm. Ele advogava nada menos que 'a erradicação do conceito de certo e errado' e afirmava que era tarefa do psiquiatra libertar a raça humana do ônus esmagador do bem e do mal' — conselho que na época recebeu elogios de alta autoridade americana no campo do direito, aqui

novamente a moral é considerada — por não ser 'cientificamente' fundamentada — como irracional, não sendo reconhecida como concretização do conhecimento cultural acumulado. No entanto, vejamos um cientista ainda maior que Monod ou Keynes, Albert Einstein, talvez o maior gênio de nossa época. Einstein interessava-se por um tema diferente mas estreitamente relacionado a este. Utilizando um slogan socialista popular, ele escreveu que a 'produção para o uso' deveria substituir a 'produção para o lucro' da ordem capitalista (1956:129).

> Produção para o uso' significa aqui o tipo de trabalho que, no pequeno grupo, é orientado pela previsão de quem deverá usar aquele produto. Mas esta opinião não leva em conta as considerações apresentadas nos capítulos anteriores e que serão debatidos nos seguintes: na ordem auto-geradora do mercado, somente as diferenças entre os preços esperados para diferentes mercadorias e serviços e seus custos, dizem ao indivíduo como ele pode contribuir melhor ao bolo do qual todos tiramos em proporção à nossa contribuição. Einstein parece não ter percebido que somente o cálculo e a distribuição em termos de preços de mercado permitem utilizar de modo intensivo os recursos que são possíveis descobrir, a fim de orientar a produção para servir a fins que se encontram além do âmbito da percepção do produtor, e permitir que o indivíduo participe de modo útil do intercâmbio produtivo (em primeiro lugar, servindo pessoas na maioria desconhecidas por ele em geral para a gratificação de cujas necessidades, ele pode entretanto contribuir eficazmente; e em segundo lugar, ele próprio sendo tão bem suprido como é somente porque as pessoas que nada sabem a respeito de sua existência são induzidas, também pelos sinais do mercado, a prover às suas necessidades: ver capítulo anterior). Ao seguir esses sentimentos Einstein mostra sua falta de compreensão, ou de seu interesse real, pelos processos efetivos que coordenam os esforços humanos.

O biógrafo de Einstein narra que segundo ele, era óbvio que 'a razão humana deva ser capaz de encontrar um método de distribuição que funcione tão eficazmente quanto o da produção' (Clark, 1971:559) — o que nos lembra a afirmação do filósofo Bertrand Russel de que uma sociedade não pode ser considerada 'totalmente científica' a não ser que 'tenha sido criada intencionalmente com uma determinada estrutura para preencher determinados propósitos' (1931:203). Tais exigências, em particular nas palavras de Einstein, pareciam tão superficialmente plausíveis que mesmo um comum conhecedor de filosofia, criticando Einstein

por falar sobre um assunto além de sua competência em algumas de suas obras de divulgação, afirmou em tom de aprovação que 'Einstein estava claramente consciente de que a atual crise econômica é devida ao nosso sistema de produção que visa ao lucro e não ao uso, e ao fato de que o fantástico incremento do poder produtivo na realidade não é acompanhado por um incremento correspondente do poder aquisitivo das grandes massas' (M.R. Cohen, 1931:119).

Einstein repete também (no ensaio citado) conhecidos chavões do discurso socialista sobre a 'anarquia econômica da sociedade capitalista' na qual 'a remuneração dos trabalhadores não é determinada pelo valor do produto', enquanto 'uma economia planejada... distribuiria o trabalho a ser feito entre todos os que estão aptos a trabalhar' e coisas do gênero.

Uma visão semelhante porém mais comedida aparece num ensaio do colaborador de Einstein, Max Born (1968: cap. V). Embora evidentemente compreendesse que a nossa ordem espontânea já não mais gratificava os instintos primitivos, Born também não analisou com profundidade as estruturas que criam e mantêm essa ordem, tampouco se deu conta de que nos últimos cinco mil anos a moral instintiva foi sendo gradativamente suplantada ou reprimida. Portanto, embora compreendendo que 'ciência e tecnologia destruíram a base ética da civilização talvez de modo irreparável', ele imagina que isto aconteceu pelos próprios fatos por elas revelados e não por terem sistematicamente lançado em descrédito convicções que não satisfazem certos padrões de 'aceitabilidade' exigidos pelo racionalismo construtivista (ver a seguir). Embora admitindo que 'ninguém ainda excogitou um meio de manter a sociedade unida sem princípios éticos tradicionais', Born espera contudo que em princípio possam ser substituídos 'pelo método tradicional usado na ciência'. Ele também não compreende que aquilo que existe *entre* o instinto e a razão não pode ser suplantado pelo 'método tradicional utilizado na ciência'.

Meus exemplos são tirados de afirmações de importantes personalidades do século XX; deixei de incluir inúmeras outras, como R. A. Millikan, Arthur Eddington, F. Soddy, W. Ostwald, E. Solvay, J. D. Bernal, que declaram coisas absurdas sobre questões econômicas. Na realidade, poderíamos citar centenas de afirmações semelhantes feitas por cientistas e filósofos de comparável fama no passado e na atualidade. Mas, acredito, podemos aprender mais analisando com cuidado nestes exemplos contemporâneos — e do que há por trás deles — do que pela simples compilação de citações e exemplos. Talvez a primeira coisa a observar seja que, longe de serem indênticos, possuem certo parentesco.

Uma Ladainha de Erros

As idéias reveladas nesses exemplos têm em comum uma quantidade de raízes temáticas estreitamente interrelacionadas, e que não são apenas antecedentes históricos comuns. Leitores que não estejam familiarizados com certa literatura talvez não percebam de imediato algumas interrelações. Portanto, antes de explorar ainda mais estas idéias por si só, gostaria de identificar alguns temas recorrentes — que, à primeira vista, podem aparecer incontestáveis e conhecidos em geral — formando, no conjunto, uma espécie de tese. Esta 'tese' poderia ser definida como uma ladainha de erros, ou uma receita do racionalismo presunçoso que eu chamo de cientismo e construtivismo. Para começar, consultemos aquela 'fonte de conhecimento' disponível, o dicionário, um livro que contém muitas receitas. Colhi no utilíssimo *Fontana/Harper Dictionary of Modern Thought* (1977) algumas breves definições de quatro conceitos filosóficos básicos que em geral guiam os pensadores contemporâneos cuja formação seguiu linhas científicas e construtivistas: racionalismo, empirismo, positivismo e utilitarismo — conceitos que, nos últimos séculos, passaram a ser considerados expressões representativas do 'espírito científico da época'. Segundo estas definições, de autoria de Lord Quinton, filósofo inglês presidente do Trinity College, em Oxford, o *racionalismo* nega que seja aceitável convicções fundadas em outra coisa que não seja a experiência e o raciocínio, dedutivo ou indutivo. O *empirismo* sustenta que toda afirmação para que expresse o conhecimento está limitada por algum processo experimental. O *positivismo* é definido como a visão segundo a qual todo conhecimento verdadeiro é científico, no sentido de que descreve a coexistência e a sucessão de fenômenos observáveis. E o *utilitarismo* 'considera que o prazer e a dor são o critério que determina a justeza da ação do indivíduo.

Nestas definições encontramos bastante explícitas assim como as encontramos implícitas nos exemplos citados na seção anterior, as declarações de fé da ciência e da filosofia da ciência, e suas declarações de guerra contra as tradições morais. Estas declarações, definições, postulados, criaram a impressão de que só merece crédito aquilo que é justificável racionalmente, o que pode ser comprovado pela observação empírica, aquilo que pode ser experimentado, aquilo que pode ser pesquisado; que só se deveria atuar naquilo que é agradável e que todo o resto deveria ser repudiado. Isto por sua vez leva diretamente a afirmar

que as principais tradições morais que criaram e criam nossa cultura — as quais com certeza não podem ser justificadas dessas maneiras, e freqüentemente são olhadas com desagrado — não merecem adesão e nossa tarefa deve ser a edificação de uma nova moral baseada no conhecimento científico — em geral a nova moral do socialismo.

Essas definições, juntamente com nossos primeiros exemplos, se examinados com maior profundidade, demonstram conter na realidade os seguintes pressupostos:

1) Não é razoável seguir o que não podemos justificar do ponto de vista científico ou comprovar pela observação (Monod, Born).

2) Não é razoável seguir aquilo que não compreendemos. Esta concepção está implícita em todos os nossos exemplos, mas devo confessar que também a defendi outrora e também a encontrei num filósofo com o qual em geral concordo. De fato, Sir Karl Popper declarou uma vez (1948/63:122; grifos meus) que os pensadores racionalistas 'não se submetem cegamente a *qualquer* tradição', o que é claro, é tão impossível quanto não obedecer a nenhuma tradição. No entanto, este deve ter sido um lapso de escrita, pois em outra oportunidade ele observou com propriedade que 'nós nunca sabemos do que estamos falando' (1974/1976:27, e ver também a este respeito Bartley, 1985/1987). (Embora o homem livre insista em seu direito de examinar e, quando for o caso, rejeitar qualquer tradição, ele não poderia viver entre outras pessoas se se recussasse a aceitar inúmeras tradições sem sequer pensar a seu respeito, e cujos efeitos ele ignora).

3) A idéia relacionada a que não é razoável seguir determinada direção a não ser que seu *objetivo* seja plenamente especificado de antemão (Einstein, Russell, Keynes).

4) A idéia, também estreitamente relacionada, àquela de que não é razoável fazer algo a não ser que seus *efeitos* não só sejam plenamente conhecidos de antemão mas também sejam plenamente observáveis e sejam considerados benéficos (os utilitaristas). (Os pressupostos 2, 3 e 4, apesar de suas diferentes ênfases, são quase idênticos; mas eu os distingüi aqui a fim de chamar a atenção para o fato de que os argumentos em que se respaldam giram, dependendo de quem os defende, ou em torno da falta de compreensão em geral, ou, mais particularmente, da falta de um

objetivo especificado ou da falta de um conhecimento completo e observável dos efeitos).

Poderíamos mencionar outros requisitos, mas estes quatro — que analisaremos nos dois capítulos seguintes — bastarão para nosso propósito (amplamente ilustrativo). Duas coisas devem ser observadas desde já a respeito de tais requisitos. Primeiramente, nenhum deles mostra qualquer percepção da possível existência de limites ao nosso conhecimento ou à razão em certas áreas, ou considera que, em tais circunstâncias, a tarefa mais importante da ciência poderia se descobrir quais sejam estes limites. Aprenderemos adiante que tais limites existem e na realidade podem ser parcialmente superados, por exemplo por meio da ciência da economia ou 'catalática', mas que *não poderão ser superados se persistirmos nos quatro requisitos acima.* Em segundo lugar, descobrimos no enfoque subjacente aos requisitos não apenas falta de compreensão, não apenas a ausência de análise e tratamento desses problemas, mas também uma peculiar falta de curiosidade a respeito do surgimento da ordem espontânea, de sua sustentação e das possíveis conseqüências da destruição dessas tradições que a criaram e que a mantêm.

Liberdade Positiva e Negativa

Alguns racionalistas gostariam de apresentar outro protesto que ainda não analisamos: ou seja, que a moral e as instituições do capitalismo não só não atendem aos requisitos lógicos, metodológicos e epistemológicos já vistos, como também impõem um peso esmagador à liberdade — por exemplo, à liberdade de nos 'expressamos' sem restrições.

Não se pode responder a este protesto, negando-se o óbvio, uma verdade com a qual abrimos este livro — que a tradição moral de fato parece opressiva para muitos — mas só se pode acrescentar novamente, aqui e em capítulos subseqüentes, o que obtemos carregando este ônus e qual seria a alternativa. Praticamente todos os benefícios da civilização, e na realidade de nossa própria existência, baseiam-se, creio, em nossa constante disposição a arcar com o ônus da tradição. Esses benefícios de forma alguma 'justificam' esse ônus. Mas a alternativa é a pobreza e a fome.

Sem pretender enumerar de novo ou reexaminar todos estes benefícios, 'contar as bênçãos divinas', posso mencionar novamente, num

contexto um tanto diferente, o benefício talvez mais irônico de todos — estou pensando em nossa própria liberdade. A liberdade exige que o indivíduo tenha a possibilidade de perseguir seus próprios fins: aquele que é livre em tempo de paz não está mais comprometido com os fins concretos comuns de sua comunidade. Esta liberdade de decisão individual se torna possível delimitando-se direitos individuais distintos (os direitos de propriedade, por exemplo) e designando campos dentro dos quais cada um pode dispor de recursos por ele conhecidos para seus próprios fins, ou seja, para cada pessoa é determinada uma esfera livre reconhecível. Isto é importantíssimo. Pois possuir algo próprio, por pequeno que seja, é também o fundamento sobre o qual pode-se formar uma personalidade distinta e pode-se criar um ambiente distinto dentro do qual é possível perseguir objtivos individuais específicos.

Contudo, a confusão surgiu pela suposição comum de que é possível ter este tipo de liberdade sem restrições. Esta suposição aparece no *aperçu* atribuído a Voltaire, *'quand je peux faire ce que je veux, voilá la liberté'**, na declaração de Bentham de que 'toda lei é um mal, pois toda lei é uma violação da liberdade' (1789/1887:48), na definição de liberdade de Bertrand Russell como a 'ausência de impecilhos à realização de nossos desejos' (1940:251), e em inúmeras outras fontes. A liberdade geral nesse sentido é contudo impossível, pois a liberdade de cada um soçobraria por causa da liberdade ilimitada, ou seja, pela ausência de limites, de todos os outros.

A questão é então como garantir a maior liberdade possível a todos. Isto pode ser garantido restringindo-se uniformemente a liberdade de todos por meio de normas abstratas que impedem a coerção arbitrária ou discriminatória por alguns ou de alguns, e que um invada a livre esfera do outro (ver Hayek 1960 e 1973 e o Capítulo II acima). Em suma, fins concretos comuns são substituídos por normas abstratas comuns. O governo só é necessário para fazer vigorar estas normas abstratas, e desse modo proteger o indivíduo contra a coerção, ou a invasão de sua esfera livre por terceiros. Enquanto a obediência imposta a fins concretos comuns equivale à escravidão, a obediência a normas abstratas comuns (por mais opressivas que ainda possam parecer) proporciona o âmbito da mais extraordinária liberdade e diversidade. Embora às vezes se suponha que essa diversidade gera o caos ameaçando a ordem relativa que também associamos à civilização, ocorre que uma maior diversidade provoca uma

* N. do T: "Quando eu posso fazer o que quero, eis a liberdade"

ordem maior. Conseqüentemente, o tipo de liberdade torna possível pela obediência a normas abstratas, em contraposição à liberdade de restrições, é, como disse certa ocasião Proudhon, 'a matriz e não a filha da ordem'.

De fato, não há por que esperar que a seleção pela evolução de práticas habituais deva produzir felicidade. A ênfase na felicidade foi introduzida pelos filósofos racionalistas os quais supunham que era preciso descobrir uma razão consciente, para a escolha da moral humana, e essa razão deveria ser a busca deliberada da felicidade. Mas perguntar por que razão consciente o homem adotou suas morais é tão errado quanto perguntar por que razão consciente o homem adotou sua razão.

Não obstante, a possibilidade de que ordem evoluída na qual vivemos nos proporcione uma felicidade igual ou superiores àquelas oferecidas pelas ordens primitivas a um número muito menor de pessoas não deveria ser afastada (o que não implica em dizer que estas questões possam ser planejadas. A 'alienação' ou infelicidade da vida moderna em grande parte decorre de duas fontes, uma das quais diz respeito primariamente aos intelectuais, outra, a todos os beneficiários da abundância material. A primeira é uma profecia de infelicidade auto-realizável para aqueles que se encontram em qualquer 'sistema' que não atende a critérios racionalistas de controle consciente.

Portanto, desde Rousseau até personalidades atuais do mundo do pensamento francês e alemão como Foucalt e Habermas, os intelectuais acreditam que a alienação predomina em qualquer sistema no qual uma ordem é 'imposta' aos indivíduos sem seu consentimento consciente; conseqüentemente, seus seguidores tendem a achar a civilização insuportável — quase por definição. Em segundo lugar, a persistência de sentimentos instintivos de altruísmos e solidariedade inflige àqueles que obedecem às normas impessoais da ordem espontânea aquilo que é moda chamar de 'má consciência'; do mesmo modo, a conquista do sucesso material seria supostamente acompanhada por sentimentos de culpa (ou 'consciência social'). Em meio à abundância, portanto, está a infelicidade gerada não só da pobreza periférica, mas também da incompatibilidade, por parte do instinto e de uma razão arrogante, com uma ordem de natureza decididamente não instintiva e de caráter extra-racional.

'Libertação' e Ordem

Num nível menos sofisticado do que a tese contra a 'alienação' encontram-se as exigências de 'libertação' do ônus da civilização — inclusive o ônus do trabalho disciplinado, responsabilidade, aceitação de riscos, poupança, honestidade, cumprimento de promessas, bem como as dificuldades de reprimir por normas gerais nossas reações naturais de hostibilidade a estranhos e de solidariedade para com aqueles que são nossos semelhantes — uma ameaça ainda mais grave à liberdade política. Portanto, o conceito de 'libertação', embora supostamente novo, é em realidade arcaico em sua exigência de se libertar de morais tradicionais. Os defensores de tal libertação destruiriam o fundamento da liberdade e permitiriam que os homens agissem de maneira a acabar irreparavelmente com as condições que tornam a civilização possível. Um exemplo é a chamada 'teologia da libertação', principalmente na Igreja Católica Romana da América do Sul. Mas este movimento não se limita à América do Sul. Em toda parte, em nome da libertação, as pessoas repudiam costumes que permitiram à humanidade chegar à sua dimensão atual e ao grau atual de cooperação porque eles não enxergam *racionalmente*, de acordo com sua capacidade mental, que certas limitações à liberdade individual por meio de normas legais e morais possibilitam uma ordem maior — e mais livre! — do que aquela que pode ser alcançada pelo controle centralizado.

Estas pretensões surgem principalmente da tradição do liberalismo racionalista já analisada (tão diferente do liberalismo político derivado dos antigos Whigs ingleses), que implica que a liberdade é incompatível com qualquer restrição geral à ação individual. Esta tradição está expressa nos trechos já citados, de Voltaire, Bentham e Russell. Infelizmente impregna inclusive até mesmo a obra do 'santo do racionalismo' inglês, John Stuart Mill.

Sob a influência destes escritores, e talvez principalmente de Mill, o fato de que devemos comprar a liberdade que nos permita constituir uma ordem espontânea desde que nos submetamos a certas normas de conduta foi usado como justificativa para exigir a volta ao estado de 'liberdade' desfrutado pelo selvagem o qual — como os pensadores do século XVIII o definiram — 'ainda não conhecia a propriedade'. Contudo, o estado selvagem — que inclui a obrigação ou o dever de participar da busca de objetivos concretos dos nossos semelhantes, e de obedecer.

zzzz

tradicionalistas sequer se preocupam com justificativas, que de qualquer modo, não poderiam ser apresentadas (permitindo assim que os intelectuais as denunciem como antiintelectuais ou dogmáticas), mas continuam seguindo suas práticas por hábito ou por fé religiosa. Em todo caso, isto também não é de modo algum novidade. Afinal, há mais de 250 anos, Hume observou que 'as normas da moral não são as conclusões da nossa razão'. Contudo, a afirmação de Hume não foi suficiente para dissuadir a maioria dos racionalistas modernos de continuar acreditando — curiosamente citando Hume para corroborar sua posição — que algo que não deriva da razão é um absurdo ou uma questão de preferência arbitrária, e, conseqüentemente, de continuar exigindo justificativas racionais.

Não só os dogmas tradicionais da religião, como a crença em Deus, e em grande parte a moral tradicional referente ao sexo e à família (assuntos de que não trato nesse livro), não correspondem a estas exigências, mas também as tradições morais específicas de que trato aqui, tal como a propriedade privada, a poupança, o intercâmbio, a honestidade, a boa fé, o contrato.

A situação pode parecer ainda pior se considerarmos que as tradições, as instituições e as crenças mencionadas não só não correspondem às exigências lógicas, metodológicas e epistemológicas expressas como também freqüentemente são rejeitadas pelos socialistas inclusive por outros motivos. Por exemplo, elas são consideradas, por Chisholm e Keynes, um 'peso esmagador' e também, como por Wells e Forster, estreitamente relacionadas ao desprezível comércio e aos negócios (ver Capítulo VI). E também podem ser consideradas, como é moda em particular hoje, causas de alienação e opressão e de 'injustiça social'.

Após tais objeções, conclui-se que existe uma necessidade urgente de construir uma nova moral, reformada e justificada do ponto de vista racional, a qual corresponda de fato a estes requisitos, e que, portanto, não seja um peso esmagador, alienante, opressivo ou 'injusto', ou que seja associado ao comércio. Além disso, esta é apenas uma parte da grande tarefa que esses novos ditadores de regras — os socialistas como Einstein, Monod e Russell, e os que se proclamam imorais, como Keynes — estabeleceram para si. Também é preciso construir uma nova linguagem e uma lei racional pois a linguagem e a lei existentes também não correspondem a estes requisitos e por razões que se revelam ser as mesmas. (Para isto, as próprias leis da *ciência* não correspondem a estes requisitos [Hume, 1739/1951; e ver Popper, 1934/59]). Esta terrível tarefa pode lhes parecer extremamente urgente pois eles próprios não

acreditam mais em sanções sobrenaturais para a moral (e muito menos para a linguagem, a lei e a ciência) e não obstante continuam convencidos de que *alguma* justificativa é necessária.

Portanto, orgulhando-se de ter construído seu mundo como se ela própria o tivesse planejado, e censurando-se por não tê-lo planejado melhor, a humanidade agora prepara-se para fazer extamente isto. O objetivo do socialismo não é nada menos que empreender um projeto novo e abrangente de nossa moral, da lei e da linguagem tradicionais e sobre a antiga ordem e as condições supostamente inexoráveis e injustificadas que impedem a instituição da razão, da satisfação, da verdadeira liberdade e da justiça.

Justificativa e Revisão da Moral Tradicional

Contudo, os padrões racionalistas sobre os quais se baseia toda essa tese, em realidade todo esse programa, são, na melhor das hipóteses, conselhos para a perfeição e, na pior das hipóteses, normas desacreditadas de uma antiga metodologia que pode ter sido incorporada em parte do que se supõe ser ciência, mas que nada tem a ver com a autêntica investigação. Existe um sistema moral altamente evoluído, bastante sofisticado em nossa ordem espontânea ao lado da primitiva teoria da racionalidade e da ciência defendida pelo construtivismo, cientismo, positivismo, hedonismo e socialismo. Isto não depõe contra a razão e a ciência mas contra estas teorias da racionalidade e da ciência, e contra parte de sua prática. Tudo se torna evidente quando se percebe que *nada* é justificável da maneira exigida. Não só assim ocorre com a moral, mas também com a linguagem e a lei e até com a própria ciência.

> Talvez algumas pessoas que não estão informadas dos atuais avanços e controvérsias no seio da filosofia desconhecem que o que acabo de dizer se aplica também à filosofia da ciência. Mas, na verdade, não só nossas leis científicas atuais não são justificáveis do modo exigido pelos metodologistas construtivistas, mas temos razões para supor que acabaremos descobrindo que muitas de nossas atuais conjecturas científicas não são verdadeiras. Além disso, toda concepção que nos guie com mais sucesso do que acreditamos até então, embora constituindo um grande avanço, pode ser em sua essência tão

> errônea quanto a que a precedeu. Nosso objetivo tem que ser, como aprendemos com Karl Popper (1934/1959), cometer nossos sucessivos erros o mais rápido possível. Se no meio tempo tivéssemos de abandonar todas as conjecturas atuais, que não podemos provar como verdadeiras, logo voltaríamos ao nível do selvagem, que confia apenas em seus instintos. Contudo, é o que todas as versões do cientismo recomendaram — do racionalismo cartesiano ao positivismo moderno.

Além disso, embora seja verdade que a moral *tradicional* não é racionalmente justificável, isto também se aplica a *qualquer código moral possível, inclusive a qualquer um que os socialistas venham a apresentar*. Portanto, sejam quais forem as normas que seguimos, não podemos justificá-las conforme eles exigem logo, nenhum argumento sobre moral — ciência, direito, ou linguagem — pode girar legitimamente em torno da questão da justificativa (ver Bartley, 1962/1984; 1964, 1982). Se deixássamos de fazer tudo aquilo cuja razão desconhecemos, ou para o qual não podemos apresentar uma justificativa no sentido exigido, provavelmente muito em breve estaríamos mortos.

A questão da justificativa é na realidade um caminho equivocado em parte decorrente de pressupostos errôneos e inconsistentes surgidos no seio de nossa tradição epistemológica e metodológica a qual, em certos casos, remonta à antiguidade. A confusão a respeito da justificativa também vem, em particular no que diz respeito às questões que nos interessam, de August Comte, o qual supunha que somos capazes de remodelar todo o nosso sistema moral substituindo-o por um corpo de normas totalmente construído e justificado (ou como o próprio Comte disse, 'demonstrado').

Não enunciarei aqui todas as razões da irrelevância das exigências tradicionais de justificação. Mas, apenas para citar como exemplo (adequado também à tese da seção seguinte) uma maneira popular de tentar justificar a moral, deveria-se notar que não faz sentido pressupor, como fazem as teorias racionalistas e hedonistas da ética, que nossa moral só se justifica na medida em que, digamos, está voltada para a produção ou a busca de um objetivo específico como a felicidade. Não há motivo para supor que a seleção evolucionária de tais práticas habituais, que têm permitido aos homens alimentar uma enorme população, tivesse a ver com a produção da felicidade, e muito menos que estivesse orientada para a sua busca. Ao contrário, há muitos indícios de que os que visavam à

felicidade teriam sido dominados por aqueles que só queriam preservar suas vidas.

Embora nossas tradições morais não possam ser construídas, justificadas ou demonstradas da forma exigida, seus processos de formação podem ser parcialmente reconstruídos e, ao fazer isto, podemos compreender até certo ponto as necessidades que eles satisfazem. Na medida em que somos bem sucedidos nisto, na realidade somos chamados a melhorar e rever nossas tradições morais corrigindo os defeitos reconhecíveis por uma melhora gradativa baseada na crítica imanente (ver Popper, 1945/66 e 1983:29-30), ou seja, analisando a compatibilidade e coerência de suas partes e ajustando o sistema coerentemente.

> Como exemplos desta melhora gradativa, mencionamos os novos estudos contemporâneos sobre direitos autorais e patentes. Para dar outro exemplo, ainda que sejamos devedores ao conceito clássico (direito romano) da propriedade privada enquanto direito exclusivo de usar ou abusar de um objeto físico do modo como quisermos, este conceito simplifica excessivamente as normas exigidas para manter uma eficiente economia de mercado, e está surgindo toda uma nova subdisciplina econômica que pretende avaliar como a instituição tradicional da propriedade pode ser aperfeiçoada para um melhor funcionamento do mercado.

O que é necessário preliminarmente para tais análises inclui aquilo que às é vezes chamado de uma "reconstrução racional' (usando o termo "construção" num sentido muito diferente de "construtivismo") do modo como o sistema poderia ter surgido. Com efeito, esta é uma pesquisa que se enquadra no campo da história, até mesmo da história da natureza, e não uma tentativa de construir, justificar ou demonstrar o próprio sistema. Assemelha-se, talvez, àquilo que os seguidores de Hume costumavam chamar de "história conjetural", a qual tentava tornar inteligível a razão pela qual certas normas e não outras haviam prevalecido (mas nunca menosprezada a afirmação básica de Hume, que nunca repetiremos suficientemente, "as normas de moral não são conclusões da nossa razão"). Este é o caminho tomado não apenas pelos filósofos escoceses, mas por uma longa série de estudiosos da evolução cultural, desde os gramáticos e linguistas clássicos romanos a Bernard Mandeville, passando por Herder, Giambattista Vico (que teve a profunda intuição de que *homo non intelligendo fit omnia* ("o homem se tornou tudo o que é sem compreender" [1854: V, 183]), e os historiadores do direito alemão

já mencionados, como von Savigny, até Carl Menger. Só Menger veio depois de Darwin, contudo todos tentaram apresentar uma reconstrução racional, uma história conjetural ou uma interpretação evolucionária do surgimento das instituições culturais.

A este ponto, encontro-me na embaraçosa situação de querer afirmar que devem ser os membros de minha própria profissão, os economistas, especialistas que conhecem o processo de formação das ordens espontâneas, aqueles que mais provavelmente podem oferecer interpretações das tradições morais que permitiram o surgimento da civilização. Somente alguém capaz de explicar efeitos como aqueles ralacionados à propriedade privada individual pode explicar a razão pela qual esse tipo de prática permitiu que os grupos que a seguiam sobrepujassem outros cujas morais eram mais adequadas à consecução de objetivos diferentes. Mas, meu desejo de interceder por meus colegas economistas, embora em parte justificado, seria talvez mais apropriado não estivessem tantos deles contagiados pelo construtivismo.

Como então surgiu a moral? O que é *nossa* "reconstrução racional"? Já a delineamos nos capítulos anteriores. Além da asserção construtivista de que uma moral adequada pode ser planejada e totalmente construída de novo pela razão, existem pelo menos duas outras possíveis fontes da moral. Em primeiro lugar, como vimos, existe a moral inata, por assim dizer, dos nossos instintos (a solidariedade, o altruísmo, a decisão do grupo, e assim por diante), as práticas que dela emanam não bastam para dar sustentação à nossa ordem espontânea atual e à sua população.

Em segundo lugar, existe a moral que evoluiu (a poupança, a propriedade privada, a honestidade e assim por diante), que criou e sustenta a ordem espontânea. Como já vimos, essa moral encontra-se entre o instinto e a razão, posição que tem sido ocultada pela falsa dicotomia que contrapõe instinto e razão.

A ordem espontânea depende dessa moral no sentido de que surgiu do fato de que os grupos que seguem suas normas subjacentes se multiplicaram e enriqueceram em relação a outros grupos. O paradoxo de nossa ordem espontânea e do mercado — um empecilho para socialistas e construtivistas — é que, por este processo, podemos sustentar um número maior de indivíduos com os recursos que podem ser descobertos. E, de fato, nesse mesmo processo descobrem-se mais recursos do que seria possível por processo dirigido individualmente. E embora esta moral não seja justificada pelo fato de nos permitir fazer tais coisas, e

portanto sobrevier, *na realidade ela nos permite sobreviver, e talvez haja algo a dizer a este respeito.*

Os Limites de Direção pelo Conhecimento Factual: a Impossibilidade de Observar os Efeitos de Nossa Moral

É possível que falsos pressupostos sobre a possibilidade de justificar, construir ou demonstrar encontram-se na raiz do cientismo. Mas, mesmo que entendessem isto, os propositores do cientismo indubitavelmente pretenderiam se sustentar em outros requisitos de sua antiga metodologia, que são conexos à exigência de justificativa mas não dependem rigorosamente dela. Por exemplo (voltando à nossa lista de requisitos), é possível objetar que *não podemos compreender plenamente* a moral tradicional e o modo como ela funciona: seguir estes costumes não *atende a nenhum propósito que possa ser plenamente* especificado de antemão; segui-los *produz efeitos que não são imediatamente observáveis* e portanto *não podem ser considerados benéficos* — e que em todo caso *não são totalmente conhecidos ou previstos.*

Em outras palavras, a moral tradicional não se conforma ao segundo, terceiro e quarto requisitos. Estes requisitos, como observamos, estão tão estreitamente inter-relacionados que poderíamos, observadas suas diferentes ênfases, tratá-los em conjunto. Portanto, poderíamos dizer, rapidamente para indicar suas inter-relações, que não compreendemos o que fazemos, ou qual seja nosso propósito, a não ser que conheçamos e especifiquemos plenamente de antemão os efeitos observáveis de nossa ação. Para ser racional, afirma-se, a ação deve ser deliberada e prevista.

A não ser que interpretássemos esses requisitos de um modo tão amplo e trivial que perdessem toda a sua importância prática específica — como dizer que o propósito conhecido da ordem de mercado, por exemplo, é produzir o efeito benéfico de "gerar riqueza" — seguir práticas tradicionais, como aquelas que geram a ordem de mercado, claramente não corresponde a estes requisitos. Não acredito que ninguém nesse debate queira que estes requisitos sejam interpretados de modo tão trivial; com certeza eles não são entendidos dessa forma nem por seus proponentes nem por seus adversários. Conseqüentemente, podemos ter uma visão mais clara da situação na qual efetivamente nos encontramos

se admitimos que, de fato, nossas instituições tradicionais não são compreendidas e seus propósitos ou seus efeitos, benéficos ou não, não são especificados de antemão. Muito melhor para eles.

No mercado (como em outras instituições da nossa ordem espontânea), as conseqüências não premeditadas predominam: uma distribuição de recursos é efetuada por um processo impessoal no qual os indivíduos, agindo em função de seus próprios fins (estes também muitas vezes bastante vagos), literalmente não conhecem e não podem conhecer qual será o resultado geral de suas interações.

Consideremos os requisitos de que é desarrazoado seguir ou fazer algo cegamente (ou seja, sem compreensão) e que os propósitos e *efeitos* de uma ação proposta devem não só ser plenamente conhecidos de antemão como também plenamente observáveis e os mais benéficos possíveis. Apliquemos agora estes requisitos à noção de uma ordem espontânea. Quando consideramos esta ordem na vasta estrutura evolucionária na qual ela se desenvolveu, o absurdo de tais requisitos torna-se evidente. Os efeitos decisivos que levaram à criação da ordem em si, e a certas práticas que predominaram sobre outras, foram conseqüências extremamente remotas daquilo que aqueles indivíduos primitivos haviam feito, conseqüências aplicadas a grupos que aqueles indivíduos primitivos dificilmente poderiam ter notado. Efeitos que, se aqueles pudessem tê-los reconhecidos, talvez *não* lhes parecessem absolutamente benéficos, independentemente do que indivíduos posteriores possam pensar a esse respeito. Quanto a estes, não há razão para que todos eles (ou mesmo alguns) devessem ser dotados de um conhecimento pleno da história, e muito menos da teoria evolucionária, da economia e de tudo o mais que eles teriam de conhecer, de forma a perceber por que razão o grupo cujas práticas eles seguem teria prosperado mais que outros — embora indubitavelmente algumas pessoas estejam sempre propensas a inventar justificativas de uma prática corrente ou local. Mais cedo ou mais tarde na evolução dessa ordem muitas das regras que evoluíram e que garantiram uma maior cooperação e prosperidade para a ordem espontânea podem ter diferido totalmente de tudo o que fosse possível antecipar, e até mesmo parecer repugnante a uma ou outra pessoa. Na ordem espontânea, as *circunstancias* que determinaram o que cada um deve fazer a fim de alcançar seus próprios fins incluem, evidentemente, decisões desconhecidas por muitas outras pessoas desconhecidas a respeito dos meios a serem usados para **seus** próprios fins. Portanto, em nenhum momento do processo os indivíduos poderiam ter delineado, segundo seus propósitos, as funções das normas que gradativamente formaram de

fato a ordem; e só mais tarde, e de modo imperfeito e retrospectivo, podemos começar a explicar essas formações em princípio (ver Hayek, 1967, ensaios 1 e 2).

Não existe um termo em inglês ou alemão que caracterize precisamente uma ordem espontânea, ou a maneira como seu funcionamento contrasta com os requisitos dos racionalistas. O único termo apropriado, "transcendente', tem sido tão mal empregado que hesito em usá-lo. No entanto, em seu sentido literal, diz rspeito àquilo que *ultrapassa significativamente o alcance de nossa compreensão dos nossos desejos e propósitos e nossas percepções sensoriais*, e aquilo que incorpora e gera conhecimentos que nenhuma mente individual ou organização poderia possuir ou inventar. Isto é evidente em seu sentido religioso, como veremos por exemplo no Pai Nosso, onde se pede, "Seja feita *vossa* vontade (isto é, não a *minha* assim na terra como no céu"; ou no Envangelho, onde se diz: "Não fostes vós que me escolhestes, mas eu vos escolhi a vós e vos constituí para que vades e produzais fruto, e o vosso fruto permaneça" (São João, 15:26) Mas um ordenamento mais puramente transcendente, que também é um ordenamento puramente naturalista (que não derivou de um poder sobrenatural), como por exemplo na evolução, abandona o animismo ainda presente na religião: a idéia de que uma única mente ou uma vontade (como por exemplo, a de um Deus onisciente) possa controlar e ordenar.

O repúdio dos requisitos racionalistas por estes motivos tem pois também uma importante conseqüência para o antropomorfismo e o animismo de todo tipo — e portanto para o socialismo. Se a coordenação das atividades do indivíduo pelo mercado, bem como outras tradições morais e instituições, resultados de processos naturais, espontâneos e auto-ordenadores de adaptação a um número maior de fatos determinados do que qualquer mente é capaz de perceber ou até mesmo de conceber, é evidente que as exigências de que estes processos sejam justos, ou possuam outros atributos morais (ver Capítulo VII), derivam de um ingênuo antropomorfismo.

É claro que tais exigências poderiam ser apropriadamente endereçadas aos dirigentes de um processo orientado pelo controle racional ou a um deus atento a preces, mas são totalmente inadequadas ao processo impessoal de auto-ordenamento que em realidade existe.

Numa ordem tão ampla a ponto de transceder à compreensão e ao possível direcionamento de qualquer mente única, uma vontade unificada em realidade não pode determinar o bem-estar de seus vários membros

em termos de um conceito específico de justiça, ou de acordo com uma escala convencionada. Tão pouco isto se deve meramente aos problemas de antropomorfismo. É também porque "o bem-estar... não tem princípio, nem para aquele que o recebe, nem para aquele que o distribui (um o põe aqui, outro acolá); porque do conteúdo material da vontade, dependente de fatos determinados e que portanto é incapaz de uma norma geral" (Kant, 1798:II, 6, nota 2). A percepção de que as normas gerais devem prevalecer para que a espontaneidade floreça, de Hume e Kant, nunca foi refutada, mas meramente negligenciada ou esquecida.

Embora "o bem-estar não tenha princípio" — e portanto não possa gerar uma ordem espontânea — a resistência às normas de justiça pelas quais tal ordem se tornou possível, e o fato de serem denunciadas como antimorais, decorrem da convicção de que o bem-estar tem que ter um princípio e da recusa (e é aqui que o antropomorfismo volta a se inserir no contexto) a aceitar que a ordem espontânea surge de um processo competitivo no qual o sucesso é que decide, e não a aprovação de uma grande mente, de uma comissão ou de um deus, ou a conformidade a um princípio conhecido de mérito individual. Nessa ordem o avanço de alguns se dá às custas do fracasso dos esforços igualmente sincero e mesmo meritórios de outros. A recompensa não é pelo mérito (como a obediciência a normas morais, ver Hayek 1960:94). Por exemplo, podemos satisfazer às necessidades dos outros, independentemente de seus méritos ou da razão de nossa capacidade de satisfazê-las. Como Kant pensava, nenhum padrão comum de mérito pode julgar entre diferentes oportunidades abertas a indivíduos diferentes com informações diferentes, diferentes capacidade e diferentes desejos. Esta última situação é na realidade a comum. As descobertas que permitem que alguns vençam em geral não são premeditadas ou previstas — tanto por aqueles que vencem quanto por aqueles que fracassam.

O valor dos produtos resultante das mudanças necessárias das atividades individuais raramente parece justo pois eventos imprevistos as tornam necessárias. Tão pouco os estágios de um processo de evolução na direção daquilo que anteriormente era desconhecido parecem justos no sentido de se conformar a idéias preconcebidas em termos de certo e errado, de 'bem-estar' ou de possibilidades abertas em circunstâncias *anteriormente* predominantes.

A compreensível aversão a esses resultados moralmente cegos, resultados inseparáveis de qualquer processo de tentativa e erro, leva os homens a querer realizar uma contradição em termos: tomar para si o

controle da evolução — ou seja, do processo de tentativa e erro — e conformá-lo aos seus desejos atuais. Mas a moral inventada resultante dessa reação dá origem à reivindicações irreconciliáveis que nenhum sistema pode satisfazer e que portanto permanecem fonte de conflito incessante. A tentativa infrutífera de tornar uma situação justa cujo resultado, por sua natureza, não pode ser determinado por aquilo que alguém faz ou pode fazer, só prejudica o funcionamento do processo em si.

Estas exigências de justiça são simplesmente inadequadas a um processo evolucionário naturalista — inadequadas não apenas àquilo que aconteceu no passado, mas àquilo que está ocorrendo no presente. Pois é evidente que esse processo evolucionário está em curso. A civilização não é apenas um produto de evolução — é um processo que através do estabelecimento de estrutura de normas gerais e de liberdade individual permite a própria continuidade de sua evolução. Essa evolução não pode ser orientada por aquilo que os homens exigem e freqüentemente tampouco conseguirão produzi-lo. Os homens podem constatar que alguns desejos anteriormente insatisfeitos agora podem se realizar, mas somente às custas do desapontamento de muitos outros.

Embora um indivíduo possa aumentar suas oportunidades pela conduta moral, a evolução resultante não gratificará todos os seus desejos morais. A evolução não pode ser justa.

Na realidade, insistir que toda mudança futura seja justa seria exigir que a evolução se detivesse. A evolução nos conduz em frente precisamente por provocar muitas coisas que não poderíamos pretender ou prever, e muito menos julgar antecipadamente a partir de suas propriedades morais. Só precisamos perguntar (particularmente à luz do relato histórico feito nos Capítulos II e III) qual teria sido o efeito se, numa época anterior, uma força mágica tivesse o poder de, digamos, impor um credo igualitário ou meritocrático. Imediatamente reconhecemos que tal acontecimento teria tornado impossível a evolução da civilização. Um mundo Rawlsiano (Rawls, 1971) portanto jamais poderia se tornar civilizado: reprimindo a diferenciação que é obra da sorte, ele frustaria a descoberta de novas possibilidades. Num mundo como este seríamos privados dos únicos sinais que podem dizer a cada um o que deve fazer agora, como resultado de milhares de mudanças das condições em que vivemos, a fim de manter o fluxo da produção e, se possível, aumentá-lo.

Os intelectuais, evidentemente, podem afirmar que inventaram um moral 'social' nova e melhor que realizará justamente isto, mas estas

'novas' normas representam uma reicindência na moral da primitiva micro-ordem, e mal pode manter a vida e a saúde dos bilhões sustentados pela macro-ordem.

É fácil compreender o antroporfismo, ainda que devamos rejeitá-lo por causa de seus erros. E isto nos conduz de volta ao aspecto positivo e solidário do ponto de vista dos intelectuais cujas posições contestam. A inventividade do homem contribui tanto para a formação de estruturas supra-individuais no interior das quais os indivíduos encontraram grandes oportunidades, que as pessoas começaram a imaginar que poderiam deliberadamente planejar o todo, bem como algumas de suas partes, e que a mera existência dessas estruturas amplas, mostra que elas podem ser deliberadamente planejadas. Embora isto seja um erro, é um erro nobre, um erro nas palavras de Mises, 'grandioso... ambicioso... magnífico... audacioso'.

Propósitos Não Especificados: à Maioria dos Resultados da Ação na Ordem Espontânea Não é Consciente ou Deliberada

Há uma quantidade de pontos e questões distintos, em grande parte elaborações do que acabamos de afirmar, que ajudam a esclarecer como estes assuntos atuam conjuntamente.

Em primeiro lugar, existe a questão de como realmente surge o conhecimento. Em grande parte, o conhecimento — e confesso que levei algum tempo para compreender isto — é adquirido não pela experiência imediata ou pela observação, mas por um processo contínuo de seleção da tradição aprendida, o qual exige o reconhecimento individual e o seguimento de tradições morais não justificáveis em termos dos cânones das teorias tradicionais da racionalidade. A tradição é o produto de um processo de seleção entre várias crenças irracionais, ou antes 'injustificadas' as quais, sem que se saiba ou se pretenda isto, contribuíram para a proliferação daqueles que as seguiam (sem nenhuma relação necessária com as razões — por exemplo, razões religiosas — pelas quais eram seguidas). O processo de seleção que moldou os costumes e a moral poderia explicar um número de circunstâncias factuais maior do que os indivíduos poderiam perceber, e conseqüentemente a tradição é em certos

aspectos superior ou 'mais sábia' do que a razão humana (ver o Capítulo I). Esta percepção decisiva só poderia ser reconhecida por um racionalista *muito* crítico.

Em segundo lugar, estreitamente relacionada a isto existe a questão antes levantada do que é realmente decisivo na seleção evolucionária das normas de conduta. Os efeitos das ações que são imediatamente percebidos e sobre os quais os homens tendem a se concentrar são muito pouco importantes para esta seleção; ao contrário, a seleção é feita de acordo com as conseqüências das decisões orientadas pelas normas de conduta a longo prazo — o mesmo longo prazo do qual Keynes ironizava (1971, C.W.:IV,65). Estas conseqüências dependem — como argumentamos acima e analisamos de novo em seguida — principalmente das normas de propriedade e contrato que garantem o âmbito pessoal do indivíduo. Hume já havia notado isto, ao escrever que estas normas 'não derivam de nenhuma utilidade ou vantagens que uma pessoa *determinada* ou o público possam apreender da fruição de um bem *determinado*' (1739/1886:II, 273). Os homens não previram os benefícios das normas antes de adotá-las, embora alguns gradativamente tenham percebido o quanto devem a todo o sistema.

Nossa afirmação anterior, de que as tradições adquiridas funcionam como 'adaptações ao desconhecido', deve ser tomada em seu sentido literal. A adaptação ao desconhecido é a chave em toda evolução, e ninguém conhece a totalidade de acontecimentos aos quais a moderna ordem de mercado constantemente se adapta na realidade. As informações que indivíduos ou organizações podem utilizar a fim de se adaptarem ao desconhecido são necessariamente incompleto e são transmitidas por sinais (por exemplo, os preços) através de longas cadeias de indivíduos, sendo que cada pessoa passa adiante de forma modificada uma combinação de correntes de sinais abstratos de mercado. Não obstante, *toda a estrutura de atividades tende a se adaptar, por meio destes sinais incompletos e fragmentários, a condições imprevistas e desconhecidas pelo indivíduo,* ainda que esta adaptação nunca seja perfeita. É por isso que essa estrutura sobrevive e os que a usam também sobrevivem e prosperam.

Este processo auto-regulador de adaptação ao desconhecido não pode ter substitutos deliberadamente planejados. Tão pouco a razão nem sua 'bondade natural' inata levam o homem para este caminho, somente a dura necessidade de sujeitar-se a normas que lhe desagradam a fim de se manter frente a grupos concorrentes que já começaram a se expandir por terem se deparado antes com tais normas.

Se tivéssemos construído propositadamente a estrutura da ação humana, ou se a modelássemos conscientemente, bastaria perguntar aos indivíduos por que interagiram com uma estrutura específica. Ao passo que, de fato, os estudiosos, inclusive depois de gerações de esforços, acham extremamente difícil explicar estas questões e não concordam quanto a suas causas ou aos futuros efeitos de determinados eventos.

A curiosa tarefa da Economia consiste em demonstrar aos homens quão pouco eles conhecem a respeito do que imaginam poder planejar.

A mente ingênua que só consegue conceber a ordem como o produto de uma estrutura deliberada, pode parecer absurdo que em condições complexas a ordem, e a adaptação ao desconhecido, possa ser alcançada mais eficazmente pela descentralização das decisões, e que uma divisão da autoridades amplie de fato a possibilidde de ordem global. Contudo essa descentralização com efeito faz com que seja levada em consideração uma quantidade maior de informações. Esta é a razão principal para rejeitarmos os requisitos do racionalismo construtivista. Pela mesma razão, somente a divisão alterável do poder de dispor de determinados recursos entre muitos indivíduos de fato capazes de decidir sobre seu uso — divisão conseguida pela liberdade individual e pela propriedade individual — possibilita a mais plena exploração do conhecimento disperso.

Grande parte das informações específicas que qualquer indivíduo possui pode ser utilizada somente na medida em que ele próprio pode usá-la em suas decisões. Ninguém pode transmitir a outro tudo o que sabe, porque a maioria das informações de que pode dispor aparecerá somente no processo de planejamento da ação. Tais informações serão evocadas à medida que ele trabalhar na tarefa específica que empreendeu nas condições em que se encontra, como a relativa escassez de vários materiais aos quais ele tem acesso. Somente assim o indivíduo pode descobrir o que deve buscar, e o que o ajudará a fazer isto no mercado são as respostas dadas pelos outros àquilo que encontram em seu próprio ambiente. O problema global não está apenas em utilizar determinados conhecimentos, mas em descobrir quantas informações vale a pena buscar nas condições imperantes.

Costuma-se objetar que a instituição da propriedade é egoísta porque beneficia somente os que a possuem, e que ela foi na realidade 'inventada' por pessoas que, tendo adquirido algumas posses individuais, desejaram protegê-las dos outros em seu benefício exclusivo. Estes conceitos, que evidentemente estão subjacentes a indignação de Rous-

seau, e a sua alegação de que nossos 'grilhões' nos foram impostos por interesses egoístas e exploradores, não levam em conta que a dimensão do produto global é tão grande somente porque por meio do intercâmbio no mercado das propriedades pertencentes a vários indivíduos, podemos utilizar amplamente conhecimentos dispersos de fatos determinados a fim de alocarmos recursos que pertencem a vários indivíduos. O mercado é o único método conhecido de proporcionar informações pelas quais os indivíduos podem julgar as vantagens relativas dos diferentes empregos dos recursos de que têm conhecimento imediato e por meio dos quais, querendo ou não, atendem às necessidades de indivíduos desconhecidos e distantes. Este conhecimento disperso é disperso *na sua essência*, e não pode ser coligido e canalizado para uma autoridade encarregada da tarefa de criar deliberadamente a ordem.

Portanto, a instituição da propriedade individual privada não é egoísta, tão pouco foi, ou poderia ter sido, 'inventada' a fim de impor a vontade dos proprietários ao resto dos homens. Ao contrário, em geral é benéfica pelo fato de transferir a orientação da produção das mãos de poucos indivíduos os quais, o que quer que pretendam, possuem conhecimentos limitados, para um processo, a ordem espontânea, que faz o máximo uso do conhecimento de todos, beneficiando assim os que não possuem propriedades quase tanto quanto os que as possuem.

Tampouco a liberdade de todos dentro da lei exige que *todos* tenham condições de possuir propriedades individuais mas que *muitas* pessoas tenham tal condição. Eu mesmo com certeza preferiria não ter propriedade num país em que muitos outros possuem alguma coisa, a ter de viver num lugar onde toda a propriedade pertence à 'coletividade' e é destinada pela autoridade a usos específicos.

Mas este argumento também é contestado, até mesmo ridicularizado, como a desculpa egoísta de classes privilegiadas. Os intelectuais, pensando em termos dos processos causais limitados que aprenderam a interpretar em campos comoa física, acharam fácil persuadir trabalhadores manuais de que as decisões egoístas dos proprietários individuais do capital — e não o próprio processo de mercado — utilizavam oportunidades amplamente dispersas e fatos relevantes em constante mutação. Todo o processo de cálculo em termos de preços de mercado, na realidade, às vezes foi apresentado inclusive como parte de uma manobra desonesta dos proprietários do capital para ocultar como eles exploraram os trablhadores. Mas estas réplicas não se aplicam aos fatos e aos argumentos que acabamos de rever: *um conjunto hipotético de fatos*

objetivos, é tão pouco disponível aos capitalistas para a manipulação do todo quanto aos gerentes que os socialistas gostariam de colocar em seu lugar. Tais fatos objetivos simplesmente não existem e não são disponíveis a ninguém.

Em terceiro lugar, existe uma *diferença entre seguir normas de conduta, de um lado, e o conhecimento de algo, do outro* (diferença apontada por várias pessoas de várias maneiras, por exemplo por Gilbert Ryle quando distingue entre 'saber como' e 'saber que' (1945-46:1-16; 1949). O hábito de seguir normas de conduta é uma capacidade totalmente diferente do conhecimento de que nossas ações terão certos tipos de efeitos. Esta conduta deveria ser vista por aquilo que é, a capacidade de se adaptar, ou de se alinhar a um padrão cuja própria existência mal pode ser conhecida e de cujas ramificações temos pouco conhecimento. A maioria das pessoas pode, afinal, reconhecer e adaptar-se a diferentes padrões de conduta sem conseguir explicá-los ou descrevê-los. A maneira pela qual reagimos aos acontecimentos percebidos portanto não seria necessariamente determinada em absoluto pelo conhecimento dos efeitos de nossas próprias ações, pois muitas vezes não dispomos e não podemos dispor de tal conhecimento. Se não podemos tê-lo, não é nada racional a exigência de que *deveríamos* tê-lo; e na realidade seríamos mais pobres se o que fizéssemos fosse orientado apenas pelo conhecimento limitado que possuímos desses efeitos.

> A pré-formação de uma ordem ou de um padrão num cérebro ou numa mente não apenas *não* é um método superior de garantir uma ordem mas é um método inferior. Pois será sempre uma pequena parcela do sistema global no qual podem se refletir algumas características desse sistema maior. Por pouco que seja possível ao cérebro humano explicar a si mesmo (Hayek,1952:8.66-8.86), este cérebro pode levar em conta, ou prever, o resultado da interação de um grande número de cérebros humanos.

Em quarto lugar, há o fato importante de que *uma ordem emergente das decisões distintas de muitos indivíduos com base em diferentes informações não pode ser determinada por uma escala comum da importância relativa de fins diferentes.* Isto nos aproxima da questão da utilidade marginal, uma questão importante cuja discussão adiaremos até o Capítulo VI. Aqui, contudo, cabe analisarmos de uma maneira geral as vantagens da diferenciação permitida por uma ordem espontânea. Liberdade envolve a liberdade de ser diferente de termos nossos próprios fins

em nosso próprio domínio; contudo, em toda parte, e não apenas nos negócios humanos, ordem pressupõe também diferenciação de seus elementos. Essa diferenciação deveria ser limitada apenas à posição local ou temporal dos elementos, mas uma ordem dificilmente teria qualquer interesse a não ser que as diferenças fossem maiores do que isto. A ordem é desejável não para manter todas as coisas no lugar, mas para gerar novas forças que de outro modo não existiriam. O grau de ordenação — as novas forças criadas e concedidas pela ordem — depende mais da variedade dos elementos do que de sua posição temporal ou local.

Exemplos se encontram em toda parte. Consideremos como a evolução genética favoreceu a extensão da infância e da meninice da humanidade que lhes são únicas porque tal fato possibilitou uma diversidade extremamemte grande e portanto uma grande aceleração da evolução cultural e um impulso no aumento da espécie *homo*. Embora as diferenças biologicamente determinadas entre os homens sejam talvez menores do que as de alguns animais domésticos (principalmente entre os cachorros), este longo período de aprendizado após o nascimento permite aos indivíduos um tempo maior para a adaptação a determinados ambientes e a absorção das diferentes correntes da tradição nas quais eles nasceram. A variedade de habilidades que permite a divisão do trabalho, e com esta a ordem espontânea deve-se em grande parte a essas diferentes correntes de tradição, estimuladas pelas diferenças subjacentes dos dons e das preferências naturais. Além disso, toda a tradição é tão incomparavelmente mais complexa do que aquilo que qualquer mente individual consegue controlar, que só se transmitirá se existirem muitos indivíduos diferentes para absorver suas diversas parcelas. A vantagem da diferenciação individual é tanto maior enquanto torna os grandes grupos mais eficientes.

Portanto, as diferenças entre os indivíduos aumentam o poder do grupo em colaboração além da soma de esforços individuais. A colaboração sinergética provoca a atuação de diferentes talentos que não seriam utilizados se seus possuidores fossem obrigados a lutar por conta própria para sobreviver. A especialização permite e estimula o desenvolvimento de alguns indivíduos cujas distintas contribuições podem bastar para fornecer-lhes uma forma de subsistência ou mesmo superar as contribuições feitas por outros ao todo. A civilização, segundo a famosa frase de Wilhelm von Humboldt que Stuart Mill colocou na página de rosto de seu ensaio *Sobre a Liberdade*, baseia-se na evolução humana em sua mais rica diversidade.

O conhecimento que desempenha talvez o papel principal nesta diferenciação longe de ser o conhecimento de um só ser humano, e muito menos de um super-cérebro controlador — surge num processo de interação experimental de crenças amplamente dispersas, diferentes e até mesmo conflitantes de milhões de indivíduos que se comunicam entre si. A crescente inteligência demonstrada pelo homem, do mesmo modo, não se deve tanto ao aumento do conhecimento particular dos indivíduos, mas a procedimentos para a combinação de informações diferentes e esparsas as quais, por sua vez, geram ordem e aumentam a produtividade.

Portanto, o desenvolvimento da variedade é uma parte importante de evolução cultural, e uma grande parte do valor de um indivíduo para os outros é devida às suas diferenças em relação a eles. A importância e o valor de uma ordem crescerá com a variedade de seus elementos, enquanto uma ordem maior por sua vez aumenta o valor da variedade, e portanto a ordem da cooperação humana se torna infinitamente dilatável. Se as coisas fossem diferentes, se por exemplo todos os homens fossem idênticos e não fosse possível distinguir uns dos outros, não haveria muito sentido na divisão do trabalho (salvo talvez entre pessoas em diferentes localidades), poucas vantagens nos esforços coordenados, e poucas perspectivas de criar uma ordem de alguma força ou magnitude.

Portanto, os indivíduos tinham de se tornar diferentes antes de poder ser livres, para se combinarem em complexas estruturas de cooperação. Além disso, eles tinham de se combinar em entidades de caráter distinto, não apenas uma soma, mas uma estrutura de certa forma análoga a um organismo, e em certos aspectos importantes diferente dele.

Em quinto lugar, há a questão *de onde então, dadas todas estas dificuldades e objeções, surge a exigência de restrigir a ação de alguém na busca de deliberada de fins benéficos conhecidos e observáveis.* Em parte trata-se de um remanescente da micro-ética, instintiva e cautelosa, do pequeno bando, na qual propósitos percebidos em comum eram direcionados para as necessidades visíveis de companheiros conhecidos pessoalmente (ou seja, a solidariedade e o altruísmo).

Afirmei anteriormente que, numa ordem espontânea, a solidariedade e o altruísmo são possíveis apenas de uma forma limitada no interior de alguns sub-grupos, e que restringir o comportamento do grupo em geral a esta ação contraria a coordenação dos esforços de seus membros. Uma vez que a maioria das atividades produtivas dos membros de um grupo que cooperam entre si transcenda o âmbito de percepção do indivíduo, o velho impulso de seguir instintos altruístas inatos em realidade obstácula a formação de ordens mais amplas.

No sentido de inculcar uma conduta que beneficie outros, todos os sitemas morais evidentemente enaltecem a ação altruísta; mas a questão é como conseguir isto. Boas intenções não bastariam — todos sabemos para onde elas conduzem.

A orientação exclusiva por efeitos favoráveis perceptíveis sobre outras determinadas pessoas é insuficiente para a ordem espontânea e até mesmo irreconciliável com ela. A moral do mercado leva-nos realmente a beneficar outros, não porque pretendamos isto, mas por nos fazer agir de uma maneira que, não obstante, terá apenas tal efeito. A ordem espontânea supera a ingorância individual (e portanto também nos adapta ao desconhecido, como analisamos acima) de uma forma que apenas boas intenções não conseguem — e portanto torna altruísta o resultado de nossos atos.

Numa ordem que aproveita da maior produtividade da ampla divisão do trabalho, o indivíduo não pode mais saber as necessidades de quem seus esforços satisfazem ou deveriam satisfazer, ou quais serão os efeitos de suas ações para estas pessoas desconhecidas que consomem seus produtos ou produtos aos quais ele contribuiu. Dirigir seus esforços produtivos de forma altruísta torna-se portanto literalmente impossível para ele. Na medida em que ainda podemos chamar seus motivos de altruístas por acabarem revertendo em benefício de outros, isto se dará não porque ele visa ou pretende atender a necessidades concretas dos outros, mas porque observa normas abstratas. Nosso 'altruísmo', nesse novo sentido, é muito diferente do altruísmo instintivo. Não é mais o fim perseguido, mas as normas observadas que tornam uma ação boa ou má. A observância dessas normas, embora concentramos a maioria dos nossos esforços em ganhar a vida, permite-nos conceder benefícios além do âmbito de nosso conhecimento concreto (contudo, ao mesmo tempo não nos impede de usar qualquer ganho extraordinário também para gratificar nosso desejo instintivo de fazer o bem visível). Tudo isto fica confuso porque os sociobiolócos abusam sistematicamente do termo "altruísta".

Podemos citar outra explicação para as exigências de que as ações de um indivíduo se limitem à busca deliberada de fins benéficos conhecidos. A exigência decorre não apenas do instinto arcaico e inculto, mas também de uma característica peculiar aos intelectuais que a defendem — uma característica plenamente compreensível que contudo continua condenada ao fracasso. Os intelectuais estão particularmente ansiosos em saber para que fim último será utilizado aquilo que eles mesmos chamam

de seus 'filhos do intelecto' e portanto preocupam-se ardentemente pelo destino de suas idéias, e hesitam muito mais em soltar os pensamentos de seu controle do que os trabalhadores manuais seus produtos materiais. Essa reação muitas vezes faz com que pessoas tão extremamente instruídas relutem a se integrarem aos processos de intercâmbio, processos que implicam trabalhar para fins não perceptíveis numa situação em que o único resultado *identificável* de seus esforços, quando existe algum, pode na realidade ser vantajoso par alguma outra pessoa. O trabalhador manual supõe facilmente que na realidade cabe ao seu empregador saber, se é que alguém precisa saber, a que necessidades o trabalho de suas mãos acabará satisfazendo. Mas o lugar do trabalho intelectual individual no *produto* de muitos intelectuais interagindo numa cadeia de serviços ou idéias será menos indentificável. O fato de que tais pessoas melhor preparadas devessem ser mais relutantes a sujeitar-se a alguma direção desconhecida — tal como o mercado (embora falem em 'mercado de idéias') — faz com que (resultado também não intencional) tendam a resistir (sem pereceber) apenas àquilo que aumentaria sua utilidade para seus semelhantes.

Essa relutância ajuda a explicar ainda mais a hostilidade que os intelectuais nutrem em relação à ordem de mercado e, em parte, sua sensibilidade ao socialismo. Essa hostilidade e sensibilidade diminuiriam talvez se essas pessoas compreendessem melhor o papel que os modelos ordenadores abstratos e espontâneos desempenham em toda a vida, como indubitavelmente ocorreria se estivessem melhor informados a respeito de evolução, biologia e economia. Mas ao se depararem com a informação nestas áreas, freqüentemente relutam em ouvir, ou mesmo em pensar em reconhecer a existência de entidades complexas de cuja atuação nossas mentes podem ter apenas um conhecimento abstrato. Pois o simples conhecimento abstrato de estrutura geral dessas entidades é insuficiente para nos permitir "construí-las" literalmente (ou seja, proceder à sua montagem a partir de peças conhecidas), ou a prever a forma específica que assumirão. Na melhor das hipóteses, poderá indicar em que condições gerais muitas dessas ordens ou sistemas poderão se formar condições que às vezes podemos ser capazes de criar. Esse tipo de problema é familiar ao químico que lida com fenômenos igualmente semelhantes, mas em geral não ao cientista acostumado a explicar tudo em termos de simples conexões entre alguns acontecimentos obseváveis. O resultado é que essas pessoas são tentadas a interpretar estruturas mais complexas do ponto de vista animista como conseqüência da intenção, e

a suspeitar de uma secreta e desonesta manipulação — uma conspiração, como de uma "classe" dominante — oculta atrás de "planos" cujos autores não se encontram em parte alguma. Isto, por sua vez, contribui para reforçar sua relutância inicial a renunciar ao controle de seus próprios produtos numa ordem de mercado. Para os intelectuais em geral, a sensação de serem meros instrumentos de forças de mercado ocultas, mesmo que impessoais, parece quase uma humilhação pessoal.

Evidentemente não lhes ocorreu que os capitalistas, suspeitos de controlar tudo isto, em realidade são também instrumentos de um processo impessoal, também não têm consciência dos efeitos e propósitos últimos de suas ações, mas estão meramente preocupados com um nível mais elevado e portanto um âmbito maior, de acontecimentos em toda a estrutura. Além disso, a idéia de que a possibilidade de que a realização de seus próprios fins dependesse das atividades desses homens — homens preocupados unicamente com meios — é em si abominável para eles.

O Ordenamento do Desconhecido

A língua inglesa infelizmente não possui um termo popular equivalente ao encontrado no alemão, ou seja, *Machbarkeit*. Às vezes fico pensando se não se poderia servir a uma boa causa cunhando um termo equivalente em inglês *makeability* — *manufacturability* não serve exatamente (e minha própria criação "construtivismo" não pode ser traduzida por "construtível" — para descrever a posição com que nos deparamos, examinada e contestada ao longo deste capítulo e do anterior: ou seja, que tudo que seja produzido pela evolução poderia ter sido melhor realizado com o emprego da inventividade humana.

Tal posição é insustentável. Pois de fato podemos produzir um ordenamento do desconhecido *somente fazendo com que ele ordene a si mesmo.* Ao lidar com nosso meio físico às vezes podemos na realidade alcançar nossos fins confiando nas forças auto-ordenadoras da natureza, mas não tentando deliberadamente dispor elementos na ordem que desejamos que eles assumam. Isto é por exemplo o que fazemos quando desencadeamos processos que produzem cristais ou novas substâncias químicas (ver a seção anterior e também o Apêndice C). Na química, e

mais ainda na biologia, devemos usar em grau crescente processos auto-ordenadores; podemos criar as condições nas quais eles funcionarão, mas não podemos determinar o que acontecerá a qualquer elemento específico. Os compostos químicos sintéticos não são em grande parte "construtíveis" no sentido de podermos criá-los colocando cada elemento que os compõe no lugar adequado. Tudo o que podemos fazer é induzir sua formação.

Um processo semelhante deverá ser seguido para desencadear processos que coordenarão ações individuais transcendendo nossa observação. A fim de induzir a auto-formação de certas estruturas abstratas de relações interpessoais, precisamos garantir a concomitância de algumas condições muito gerais, e depois permitir que cada elemento encontre seu lugar, na ordem mais ampla. O máximo que podemos fazer para auxiliar o processo é admitir somente os elementos que obedecem às normas exigidas. Tal limitação de nossos poderes aumenta necessariamente com a complexidade da estrutura que desejamos criar.

Um indivíduo que se encontra em algum ponto de uma ordem espontânea na qual seu ambiente imediato lhe é conhecido pode aplicar esta advertância a sua própria situação. Ele pode começar tentando uma contínua exploração além dos limites daquilo que ele pode ver, a fim de estabelecer e manter a comunicação que cria e sustenta a ordem global. Na realidade, a manutenção da comunicação no interior da ordem exige que informações dispersas sejam utilizadas por muitos indivíduos diferentes, mutuamente desconhecidos, de uma forma que permita que os diferentes conhecimentos de milhões formem um modelo exosomático ou material. Cada indivíduo se forna um elo em muitas cadeias de transmissão através das quais ele recebe sinais que lhe permitem adptar seus planos a circunstâncias desconhecidas. A ordem global torna-se assim infinitamente dilatável, fornecendo espontaneamente informações a respeito de uma crescente gama de recursos sem atender exclusivamente a fins específicos.

Anteriormente, analisamos alguns importantes aspectos desses processos de comunicação, inclusive o mercado com sua necessária e contínua variação de preços. Precisamos aqui acrescentar apenas e salientar que, além de regular a atual produção de mercadorias e ofertas de serviços, as mesmas tradições e práticas provêem também ao futuro; seus efeitos se manifestarão não apenas como uma ordem interlocal, mas também como uma ordem intertemporal. As ações serão adaptadas não só a outras distantes no espaço, mas também a eventos que se dão além

das expectativas de vida dos indivíduos que atuam. Somente um imoral confesso poderia na realidade defender políticas específicas argumentando que 'a longo prazo estaremos todos mortos'. Pois os únicos grupos que se espalharam e se desenvolveram são aqueles entre os quais se tornou costumeiro tentar prover a filhos e descendentes mais distantes que ninguém jamais veria.

Algumas pessoas estão tão preocupadas com alguns efeitos da ordem de mercado que esquecem como é inverossímel e até mesmo maravilhoso descobrir que esta ordem predomina na maior parte do mundo moderno, um mundo no qual encontramos milhares de milhões de pessoas trabalhando num meio em constante mutação, fornecendo meios de subsistência a outros que na maior parte lhes são desconhecidos, e ao mesmo tempo ver serem atendidas suas expectativas de que receberão bens e serviços produzidos por pessoas igualmente desconhecidas. Mesmo na pior das épocas, cerca de nove em dez delas terão estas expectativas confirmadas.

Essa ordem, embora longe de ser perfeita e freqüentemente ineficaz, pode-se estender muito mais do que qualquer ordem que os homens possam criar colocando deliberadamente incontáveis elementos em lugares "adequados" selecionados. A maior parte dos defeitos e das ineficiências dessas ordens espontâneas resulta da tentativa de interferir ou de impedir estes mecanismos de operar ou de melhorar os detalhes de seus resultados. Tais tentativas de intervir na ordem espontânea raras vezes resultam em algo que corresponda rigorosamente aos desejos dos homens, pois tais ordens, são determinadas por fatos mais específicos do que qualquer organismo que interferisse entre eles poderia saber. Contudo, embora a intervenção deliberada, digamos, para nivelar as desigualdades no interesse de um membro aleatório da ordem ameace prejudicar o funcionamento do todo, o processo auto-ordenador garantirá a qualquer membro aleatório desse grupo uma chance melhor numa gama mais ampla de oportunidades abertas a todos do que qualquer outro sistema rival poderia oferecer.

Como o Que Não Pode Ser Conhecido Não Pode Ser Planejado

Aonde nos conduziu o debate de nossos dois últimos capítulos? As dúvidas lançadas por Rousseau sobre a instituição da propriedade privada

tornaram-se os fundamentos do socialismo e continuaram a influenciar alguns dos maiores pensadores do nosso século. Mesmo uma personalidade tão grande como Bertrand Russell definiu liberdade como a "ausência de obstáculos à realização de nossos desejos" (1940:251). Pelo menos antes do óbvio fracasso econômico do socialismo da Europa Oriental, em geral esses racionalistas pensavam que uma economia planificada proporcionaria não apenas a "justiça social" (ver Capítulo VII a seguir) mas também um emprego mais eficiente dos recursos econômicos. Este conceito parece extraordinariamente sensato à primeira vista. Mas demonstra menosprezar os fatos que acabamos de analisar: que a totalidade dos recursos que poderíamos empregar em tal plano simplesmente não pode ser conhecida por ninguém, e portanto ele não pode ser conhecido por qualquer um e muito menos pelo Estado central.

Não obstante, os socialistas continuam a não encarar os obstáculos no modo de inserir decisões individuais distintas num quadro comum concebido como um "plano". O conflito entre nossos instintos, que, desde Rousseau, passou a ser identificado com "moral", e as tradições morais que sobreviveram à evolução cultural e seguem para coibir esses instintos, está concretizado na divisão agora freqüentemente traçada entre certos tipos de filosofia ética e política de um lado e economia do outro. A questão não está no fato de que tudo aquilo que os economistas estabelecem como sendo eficiente é portanto "certo", mas que uma análise econômica pode elucidar a utilidade de prática até agora consideradas certas — utilidade do ponto de vista de qualquer filosofia que não olha favoravelmente o sofrimento humano e a morte que se seguiria ao colapso de nossa civilização. Portanto, é uma traição que deve preocupar outros, teorizar a respeito da "sociedade justa" sem qualquer preocupação com as conseqüências econômicas da implementação dessas convicções. Contudo, após setenta anos de experiência com o socialismo, podemos dizer com segurança que a maioria dos intelectuais fora das regiões — Europa Oriental e Terceiro Mundo — em que o socialismo foi tentado contentam-se em pôr de lado as lições que podem ser encontradas na economia, porque não estão dispostos a se perguntar se não deveria haver uma razão pela qual o socialismo, todas as vezes em que foi tentado, jamais parece funcionar da forma como seus líderes intelectuais pretendiam. A busca vã dos intelectuais de uma comunidade realmente socialista, que resulta na idealização e depois no desencanto, de uma série aparentemente interminável de "utopias" — a União Soviética, depois Cuba, China, Iugoslávia, Vietnã, Tanzânia, Nicarágua

— deveria sugerir que algo no socialismo não se conforma a certos fatos. Mas tais fatos, explicados pela primeira vez pelos economistas há mais de um século, continuam inexplorados por aqueles que se orgulham de seu repúdio racionalista da idéia de que poderia haver fatos que transcendem o contexto histórico ou apresentam uma barreira intransponível aos desejos humanos.

Enquanto isso, entre aqueles que, seguindo a tradição de Mandeville, Hume e Smith, estudaram economia, surgiu gradativamente não apenas uma compreensão dos processos de mercado, mas uma poderosa crítica da possibilidade de substituí-los pelo socialismo. As vantagens desses processos de mercado eram tão contrárias às expectativas que só puderam ser explicadas retrospectivamente, pela análise dessa mesma formação espontânea. Quando isto foi feito, verificou-se que o controle descentralizado dos recursos, o controle por meio da prioridade individual, leva à geração e utilização de um número maior de informações do que seria possível com um controle central.

A ordem e o controle que se estendem além do alcance imediato de qualquer autoridade central só poderiam ser alcançados pela autoridade central se, ao contrário do que ocorre, os administradores locais capazes de medir os recursos visíveis e potenciais *também* fossem normalmente informados da importância relativa de tais recursos em constante modificação, e assim comunicassem detalhes completos e precisos a esse respeito a alguma autoridade de planejamento central a tempo para que esta lhes dissesse o que fazer em face de todas as outras informações concretas, diferentes, que ela tivesse recebido de outros administradores regionais ou locais os quais, evidentemente, por sua vez, se encontrariam em dificuldades semelhantes na obtenção e difusão de tais informações.

Uma vez que tenhamos percebido qual seria a tarefa dessa autoridade de planejamento central, fica claro que as ordens que ela teria de emitir não poderiam decorrer das informações que os administradores locais tivessem reconhecido como importantes, mas só poderiam ser determinados pelo relacionamento direto entre indivíduos e grupos que controlassem conjuntos de recursos nitidamente delimitados. O pressuposto hipotético, em geral empregado nas interpretações teóricas do processo de mercado (descrições feitas por pessoas que de constume não têm qualquer intenção de apoiar o socialismo), no sentido de que todos esses fatos (ou "parâmetros") podem ser considerados conhecidos pelo teórico intérprete, oculta tudo isto, e conseqüentemente produz os curiosos ardis que contribuem para sustentar várias formas de pensamento socialista.

A ordem da economia ampla é, e pode ser, formada somente por um processo totalmente diferente — a partir de um método desenvolvido de comunicação que permite transmitir, não uma infinita multiplicidade de relatórios sobre determinados fatos, mas apenas certas propriedades abstratas de várias situações específicas, como preços competitivos, que devem ser colocados em correspondência mútua para realizar a ordem global. Estas comunicam as diferentes relações de substituição ou equivalência que as várias partes envolvidas verificam predominar entre os vários bens e serviços cujo uso delas determinam. Certas quantidades de qualquer um desses objetos podem se revelar equivalentes ou possíveis substitutos, quer para satisfazer a determinadas necessidades humanas quer para produzir, direta ou indiretamente, recursos que as satisfaçam. Por mais surpreendente que possa parecer a existência desse processo, muito mais é o surgimento por uma seleção evolucionária, sem ter sido deliberadamente planejado. Não conheço nenhuma tentativa de refutar esta afirmação ou desacreditar o processo em si — a não ser que se levem em consideração simples asserções de que todos estes fatos podem, de algum modo, ser conhecidos por alguma autoridade de planejamento central. (Ver também, a este respeito, o debate sobre cálculo econômico, em Babbage (1832), Gossen (1854/1889/1927), Pierson (1902/1912), Mises (1922/81), Hayek (1935), Rutland (1985), Roberts (1971)).

Na realidade, toda a idéia de 'controle central' é confusa. Não existe, nem jamais poderia existir, uma única mente controladora; sempre haverá um conselho ou uma comissão encarregada de elaborar um plano de ação para algum empreendimento. Embora alguns membros possam ocasionalmente, para convencer os outros, citar certas informações que influenciaram suas opiniões, as conclusões do conselho em geral não se basearão no conhecimento comum mas no acordo entre várias opiniões baseadas em informações diferentes. Cada partícula de conhecimento com a qual uma pessoa contribuiu tenderá a levar alguma outra a evocar outros fatos de cuja importância ela só se deu conta ao ser informada por outras circunstâncias ainda que ela não conhecia. Esse processo continua sendo um processo de utilização de conhecimentos dispersos (e desse modo simula, embora de uma forma altamente ineficiente, o comércio — forma que em geral não tem concorrência e de confiabilidade reduzida), em vez de unificar o conhecimento de várias pessoas. Os membros do grupo poderão comunicar entre si algumas de suas razões distintas; eles comunicarão principalmente conclusões tiradas de seu respectivo conhecimento individual do problema presente.

Além disso, só raramente as circunstâncias serão realmente as mesmas para diferentes pessoas que contemplam a mesma situação — pelo menos na medida em que isto preocupa algum setor da ordem espontânea não apenas um grupo mais ou menos autosuficiente.

O melhor exemplo da impossibilidade de uma alocação "racional" deliberada dos recursos numa ordem econômica espontânea sem a orientação dada pelos preços formados nos mercados competitivos é o problema da alocação da atual oferta de capital líquido entre todos os diferentes usos pelos quais poderia aumentar o produto final. O problema é saber em essência qual a proporção dos recursos produtivos atualmente acumulados que pode ser economizada para prover a um futuro mais distante em relação às necessidades atuais. Adam Smith conhecia o caráter representativo dessa questão quando, referindo-se ao problema enfrentado por um proprietário desse capital, ele escrevia: "Qual seja a espécie de indústria doméstica que seu capital pode empregar, e o produto que poderá ser de maior valor, todo indivíduo, evidente, sabe, em sua situação peculiar, pode julgar melhor do que qualquer estadista ou legislador faria por ele" (1776/1976). pág. 14 Cap. I.

Se considerarmos o problema do uso de todos os recursos disponíveis para investimentos em um sistema econômico amplo sob uma única autoridade controladora, a primeira dificuldade é que ninguém pode conhecer nenhuma dessas determinadas quantidades agregadas de capital disponível para emprego corrente, embora evidentemente essa quantidade seja limitada no sentido de que o resultado de investir mais ou menos do que isto levará a discrepâncias entre a demanda de vários tipos de bens de serviços. Essas discrepâncias não se auto-corrigirão, mas se manifestarão através de algumas das instruções dadas pela autoridade controladora comprovando ser impossível sua execução, quer porque alguns dos bens necessários não estarão disponíveis, quer porque alguns materiais ou instrumentos fornecidos não podem ser usados devido à falta de recursos complementares necessários (equipamentos, materiais ou mão-de-obra). Nenhuma das magnitudes que deveriam ser levadas em conta poderia ser determinada por uma inspeção ou pela medição dos objetos "dados", mas todas dependerão das possibilidades entre as quais outras pessoas terão de escolher em face do conhecimento que possuem no momento. Uma solução aproximada dessa tarefa só se tornará possível pela ação recíproca dos que podem investigar determinadas circunstâncias que as condições do momento mostram ser relevantes, por seus efeitos sobre os preços de mercado. A "quantidade de capital" disponí-

vel então comprova, por exemplo o que ocorre quando a parcela de recursos correntes utilizada para prover às necessidades no futuro mais distante é superior àquilo que as pessoas estão dispostas a poupar do consumo atual a fim de aumentar as provisões para esse futuro, ou seja, sua disposição a poupar.

A compreensão do papel desempenhado pela transmissão da informação (ou do conhecimento factual) abre as portas do conhecimento da ordem espontânea. Contudo estas questões são altamente abstratas e de compreensão particularmente difícil por aqueles que apreenderam os cânones mecanicistas, cientificistas, construtivistas da racionalidade que dominam nossos sistemas educacionais — e que conseqüentemente tendem a ignorar a biologia, a economia e a evolução. Confesso que levei muito tempo também desde minha primeira incursão, em meu ensaio sobre "economia e conhecimento" (1936/48), passando pelo reconhecimento da "Competição como um processo de descoberta" (1978:179-190) e meu ensaio sobre "A pretensão do conhecimento" (1978:23-34), até enunciar minha teoria da dispersão da informação, da qual seguem minhas conclusões sobre a superioridade das formações espontâneas em relação ao controle centralizado.

zzzz

de circunstâncias específicas em grande parte não é expresso e nem pode sê-lo (por exemplo, a intuição de um empresário de que um novo produto poderia ter sucesso), e seria impossível torná-lo 'público' exceto por considerações de vontade.

Evidentemente, a ação em conformidade com aquilo que não é percebido por todos e plenamente especificado de antemão — o que Ernst Mach chamava de 'observável e tangível' — fere os requisitos racionalistas discutidos anteriormente. Além disso, o que é intangível é também muitas vezes objeto de desconfiança e até mesmo de temor. (Podemos mencionar de passagem que não apenas os socialistas temem [por razões diferentes] as circunstâncias e as condições do comércio. Bernard Mandeville 'estremecia' quando se defrontava com 'a mais terrível perspectiva que deixamos de lado, quando refletimos sobre a labuta e o perigo enfrentados no exterior, os vastos mares que temos de atravessar, os climas diferentes que temos de suportar e as várias nações às quais ficamos devendo pela assistência que nos foi prestada (1715/1924:I, 356). Dar-nos conta de que dependemos significativamente de esforços humanos que não temos condições de conhecer ou controlar é de fato desalentador — tanto para os que neles se envolvem quanto para os que deixam de fazê-lo).

Portanto, desconfiança e temor, desde a antigüidade e em muitas partes do mundo, levaram pessoas comuns bem como pensadores socialistas a considerar o comércio não apenas algo distinto da produção material, não só caótico e supérfluo em si, não apenas um de erro metodológico, mas, também algo suspeito, inferior, desonesto e desprezível. Em toda a história 'os mercadores foram alvo do mais amplo desprezo e opróbrio moral... um homem que comprava barato e vendia caro era fundamentalmente desonesto... O comportamento comercial violava os padrões da interdependência que predominavam nos agrupamentos primitivos' (McNeill, 1981:35). Lembro como Eric Hoffer observou certa ocasião: 'A hostilidade, em particular do escriba, para com o mercador é tão antiga quanto a história escrita'.

São muitas as razões de tais atitudes e muitas as formas em que elas se expressam. Muitas vezes, nos tempos primitivos, os comerciantes eram isolados do resto da comunidade. E isto não acontecia apenas com eles. Certos artesãos, inclusive, principalmente ferreiros, suspeitos de bruxaria por lavradores e pastores, eram freqüentemente segregados da aldeia. Afinal, os ferreiros, com seus 'mistérios', não transformavam as substâncias? Mas isto aconteceu muito mais com comerciantes e merca-

dores, os quais faziam parte de uma rede totalmente fora da percepção e compreensão das pessoas comuns. Eles se dedicavam a algo parecido com a transformação de um bem não material ao alterar o valor dos bens. De que modo o poder das coisas podia corresponder à mudança das necessidades humanas sem uma mudança da quantidade? O comerciante ou mercador, aquele que parecia realizar estas mudanças, que ficaria fora da ordem percebida, convencionada e compreendida dos negócios cotidianos, também era colocado à margem da hierarquia estabelecida de status e respeito. Os comerciantes foram desprezados mesmo por Platão e Aristóteles, cidadãos de uma cidade que em seu tempo devia sua posição de destaque ao comércio. Mais tarde, no período feudal, a atividade comercial continuou a merecer relativamente pouca estima, pois os comerciantes e os artesãos, pelo menos fora de algumas cidadezinhas, na época, dependiam para segurança da vida e da pessoa, bem como das mercadorias, daqueles que manejavam a espada e com ela protegiam as estradas. O comércio só pôde se desenvolver sob a proteção de uma classe cuja profissão eram as armas, cujos membros dependiam de sua bravura física, e reivindicavam em troca um status elevado e alto padrão de vida. Essas atitudes, mesmo quando as condições começaram a mudar, não deixaram de permanecer sempre que o feudalismo persistisse ou não encontrasse a oposição de uma afluente burguesia ou dos centros comerciais das cidades autônomas. Assim, mesmo já no final do século passado, conta-se que no Japão 'os fabricantes de dinheiro eram quase uma casta de intocáveis'.

O ostracismo dos comerciantes torna-se até mesmo mais compreensível quando lembramos que a atividade mercantil na realidade muitas vezes está envolta no mistério. A expressão 'os mistérios do comércio' significava que alguns ganhavam, graças à ignorância alheia, conhecimento considerado misterioso, pois muitas vezes lidava com costumes estrangeiros — e talvez até mesmo repugnantes — bem como de terras desconhecidas: terras de lenda e boatos. *Ex nihilo nihil fit* nada vem do nada, não mais pertence à ciência (ver Popper, 1977/84:14; e Bartley, 1978:675-76), mas ainda domina o senso comum. As atividades que parecem contribuir para a riqueza disponível, que vem 'do nada', sem uma criação física mas apenas pela reorganização do que já existe, cheiravam a bruxaria.

Uma influência que tem sido negligenciada e reforça esses preconceitos diziam respeito ao esforço físico, à atividade muscular, ao 'suor de nossas frontes'. A força física e os intrumentos e armas comuns que

freqüentemente acompanham seu emprego, não são apenas visíveis mas tangíveis. Não há nada de misterioso a seu respeito, mesmo para a maioria da pessoas que não os possuem. A convicção de que o esforço físico e a capacidade de exercê-lo são em si meritórios e conferem posição social elevada não precisou esperar até a Idade Média. Fazia parte do instinto herdado do pequeno grupo e foi preservada pelos agricultores, trabalhadores da terra, pastores, guerreiros e inclusive simples chefes de famílias e artesãos. As pessoas podiam ver de que modo o esforço físico do agricultor ou do artesão contribuia para a totalidade das coisas úteis visíveis — e era responsável pelas diferenças de riqueza e poder no que se refere a causas reconhecíveis.

Portanto, a competição física foi introduzida e valorizada desde cedo, quando o homem primitivo, competindo pela liderança e também em jogos de habilidade (ver Apêndice E), se familiarizava com maneiras de testar a superiodade visível da força. Mas assim que o conhecimento — que não era 'aberto' ou visível — foi introduzido como um elemento na competição, conhecimento que outros participantes não possuiam e que deve ter parecido a muitos deles também além da possibilidade de ser possuído, a familiaridade e o senso de justeza nas condição desapareceram. Essa competição ameaçava a solidadierade e a busca de finalidades comuns. Vista da perspectiva da ordem espontânea, é claro, essa reação deve parecer bastante egoista, ou talvez, uma forma curiosa, de egoismo grupal no qual a solidariedade do grupo ultrapassa o bem-estar de seus indivíduos.

Esse sentimento era ainda forte no século XIX. Assim, quando Thomas Carlyle, que exerceu grande influência entre os literatos do século passado, pregou que 'só o trabalho é nobre' (1909:160), ele entendia explicitamente o esforço físico, até mesmo muscular. Para ele, como para Karl Marx, o trabalho era a verdadeira fonte de riqueza. Esse sentimento particular pode estar desaparecendo hoje. Na realidade, a relação da produtividade com a coragem física humana, embora ainda avaliada pelos nossos instintos, desempenha um papel ainda menos no esforço humano, enquanto força agora significa menos freqüentemente esforço físico enquanto direito legal. É claro que ainda não podemos evitar alguns indivíduos muito forte, mas estão se tornando apenas uma espécie de um número crescente de grupos cada vez mais reduzidos de especialistas. Apenas entre os primitivos o indivíduo fisicamente forte ainda predomina.

Seja como for, atividades como escambo e troca e formas mais elaboradas de comércio, organização ou direção, controle de atividades

e transferência de bens disponíveis para venda de acordo com a lucratividade, nem sempre são sequer considerados trabalho real. Continua difícil para muitos aceitar que o aumento quantitativo de suprimentos disponíveis de meios de subsistência e satisfação dependa menos da transformação visível de substâncias físicas em outras do que da transferência de objetos que desse modo mudam suas magnitudes e valores relevantes. Ou seja, o processo de mercado lida com objetos materiais, mas a mudança de um lugar para outro parece não acrescentar nada às suas quantidades perceptíveis (independentemente daquilo que é alegado ou assim é efetivamente). O mercado transmite informações a respeito destes objetos em vez de produzi-los, e a função crucial desempenhada pela difusão dessas informações escapa a pessoas orientadas por hábitos mecanicistas ou cientificistas, as quais pressupõem como certa a informação concreta a respeito dos objetos físicos e menosprezam o papel desempenhado na determinação do valor pela escassez relativa dos diferentes tipos de objetos.

> É irônico que precisamente aqueles que não pensam os acontecimentos econômicos em termos literalmente materialistas — ou seja, em termos de quantidades físicas de substâncias materiais — mas são orientados por cálculos em termos de valor, ou seja, pela avaliação que os homens têm destes objetos e em particular das diferenças entre custos e preço chamadas lucro, sejam habitualmente denunciados como materialistas. Enquanto é precisamente o esforço em busca do lucro que permite aos que estão nele envolvidos não pensar em termos de quantidades materiais de determinadas necessidades concretas de indivíduos conhecidos, mas da melhor maneira pela qual podem contribuir para um produto agregado resultante de esforços semelhantes distintos realizados por inúmeros outros indivíduos desconhecidos.
>
> E há também um erro de economia — uma idéia que o próprio irmão de Carl Menger, Anton, propagou, a de que 'todo o produto do trabalho' nasce principalmente do esforço físico; e embora isto seja um erro antigo, é provavelmente John Stuart Mill o maior responsável por sua divulgação. Mill escreveu em seus *Princípios de Economia Política* (1848, 'Da propriedade', Livro II, cap. I, seç. 1; *Obras*, II: 260) que embora 'as leis e as condições da produção da riqueza possuam mesmo caráter das verdades físicas', a distribuição é apenas 'uma questão de instituições humanas. As coisas estando disponíveis, a humanidade, individual ou coletivamente, pode fazer com elas o que quiser', donde ele concluiu que 'a sociedade pode sujeitar essa

> distribuição da riqueza a quaisquer normas que ela invente'. Mill, que no caso está pensando na dimensão do produto como um problema puramente tecnológico, independentemente de sua distribuição, menospreza a dependência da dimensão do uso das oportunidades existentes, o que é um problema econômico e não tecnológico. Nós devemos a métodos de 'distribuição', ou seja, à determinação de preços, o fato de o produto ser tão abundante. O que há para compartilhar depende do princípio pelo qual a produção é organizada — ou seja, numa economia de mercado, da determinação dos preços e da distribuição. É errado concluir que 'as coisas estando disponíveis', estamos livres para fazer com elas o que quisermos, pois elas não estarão disponíveis a não ser que os indivíduos tenham gerado informações sobre preços garantindo para si certas parcelas do total.
>
> Existe outro erro ainda. Como Marx, Mill considerava os valores de mercado exclusivamente efeitos e não também causas de decisões humanas. Veremos mais tarde, quando passaremos a analisar explicitamente a teoria da utilidade marginal, como isto é impreciso — e como estava errada a afirmação de Mill de que não há nada nas lei de valor para qualquer escritor presente ou futuro explicar; a teoria sobre o assunto está completa' (1848:III, I, seç. 1, em *Obras*, II:199-200).

O comércio — seja ele considerado trabalho real ou não — trouxe não apenas a riqueza individual mas também a riqueza coletiva graças aos esforços do cérebro e não dos músculos. O fato de uma simples mudança de mão levar a um ganho de valor para todos os participantes, de esse fato não significar necessariamente um ganho para um às custas dos outros (ou o que foi chamado de exploração), foi contudo, intuitivamente difícil de compreender. O exemplo de Henry Ford às vezes é apresentado para dirimir suspeitas, para ilustrar como a luta pelo lucro beneficia as massas. O exemplo na realidade é esclarecedor porque nele percebemos de maneira fácil como um empresário pode visar diretamente à satisfação de uma necessidade visível de um grande número de pessoas, e como seus esforços de fato contribuem para elevar seu padrão de vida. Mas o exemplo é também insuficiente; pois na maioria dos casos os efeitos do aumento da produtividade são demasiado indiretos para que possamos investigá-los de modo tão simples. Uma melhora, digamos, da produção de parafusos de metal, ou cordas, vidros ou papel espalharia seus benefícios de modo tão amplo que restaria uma percepção muito menos concreta de causa e efeitos.

Como conseqüência de todas estas circunstâncias, muitas pessoas continuam a achar fácil julgar os efeitos mentais relacionados ao comércio mesmo quando não os atribuem à bruxaria, ou acreditam que dependem de artifício ou fraude ou astuto ardil. A riqueza obtida dessa maneira parecia inclusive menos relacionada a um deserto visível (ou seja, o deserto dependente do esforço físico) do que a boa sorte do caçador ou do pescador.

Mas se a riqueza gerada por estes 'reorganizações' deixava perplexas as pessoas, as atividades dos comerciantes na busca de informações evocou uma desconfiança realmente grande. Em geral, o leigo consegue compreender pelo menos em parte, pelo menos após uma paciente explicação e demonstração, que a transferência implícita no comércio é produtiva. Por exemplo, a idéia de que o comércio apenas muda de lugar as coisas já existentes pode ser facilmente corrigida destacando que é possível fazer muitas coisas apenas buscando e reunindo substâncias de lugares muito distantes. O valor relativo dessas substâncias não dependerá dos atributos de cada componente material em que eles consistem, mas das quantidades relativas disponíveis em conjunto nos locais exigidos. Portanto, o comércio de matérias-primas e produtos semi-acabados é um pré-requisito do aumento das quantidades físicas de muitos produtos finais que só poderiam ser fabricados graças à disponibilidade (talvez em pequenas quantidades) de materiais buscados em lugares muito distantes. A quantidade de um produto determinado que pode ser produzido com recursos encontrados num lugar determinado pode depender da disponibilidade de uma quantidade muito menor de outra substância (como mercúrio ou substância fosforecente, mesmo um catalisador) que só pode ser obtida do outro lado do mundo. O comércio cria assim a própria possibilidade de produção física.

Continua difícil entender a idéia de que esta produtividade, e inclusive a reunião dos ingredientes, também depende de uma busca contínua e bem sucedida de informações amplamente dispersas e em constantes mudanças, por mais óbvio que ela possa parecer àqueles que compreenderam o processo pelo qual o comércio cria e orienta a produção física quando dirigido pela informação sobre a escassez relativa de diferentes coisas em diferentes lugares.

Talvez a força principal oculta sob a persistente aversão às transações comerciais não passe então de simples ignorância e dificuldade conceitual. Contudo, isto se junta ao temor preexistente do desconhecido: um temor de bruxaria e do antinatural, e também ao medo do próprio

conhecimento que remonta às nossas origens e está indelevelmente gravado nos primeiros capítulos do livro do *Gênesis*, na história da expulsão do homem do *Jardim do Éden*. Todas as superstições, inclusive o socialismo, se nutrem desse medo.

Utilidade Marginal Versus Macro-economia

O temor pode ser grande, mas é infundado. Essas atividades, é claro, não são realmente incompreensíveis. A economia e as ciências biológicas, como vimos nos capítulos anteriores, fornecem agora uma explicação satisfatória dos processos auto-organizadores, e esboçamos uma reconstrução racional parcial de certos aspectos de sua história e dos seus efeitos benéficos no surgimento e difusão da civilização nos Capítulos II e III (ver também Hayek, 1973).

O intercâmbio é produtivo; ele aumenta de fato a satisfação das necessidades humanas por meio de recursos disponíveis. A civilização é tão complexa — e o comércio tão produtivo — porque os mundos subjetivos dos indivíduos que vivem na civilização são tão diferentes. De um modo aparentemente paradoxal, a diversidade dos propósitos individuais leva a uma capacidade maior de satisfazer as necessidades em geral do que a homogeneidade, a unanimidade e o controle — e, de modo também paradoxal, isto ocorre porque a diversidade permite que os homens aprendam a controlar uma quantidade maior de informações e a dispor dela. Somente uma análise clara do processo de mercado pode resolver estes aparentes paradoxos.

Um aumento do valor — crucial no intercâmbio e no comércio — de fato é diferente dos aumentos da quantidade observável por nossos sentidos. O aumento do valor é algo que as leis que governam os eventos físicos não explicam, pelo menos da maneira como são compreendidos dentre os modelos materialista e mecanicista. O valor indica as capacidades potenciais de um objeto ou de uma ação de satisfazer as necessidades humanas, e só pode ser avaliado pelo ajustamento mútuo por meio da troca das respectivas taxas marginais de substituição (ou equivalência) que diferentes bens e serviços têm para vários indivíduos. O valor não é um atributo ou uma propriedade física que as coisas possuem, independentemente das suas relações com os homens, mas unicamente um

aspecto dessas relações que lhes permite levar em conta, ao decidir sobre o emprego dessas coisas, as melhores oportunidades que outros poderiam ter para seu uso. O aumento do valor aparece somente com os propósitos humanos, e só é importante em relação a estes. Como Carl Menger explicou (1871/1981:121), o valor 'é um juízo que homens que atuam na economia fazem da importância de bens à sua disposição para a manutenção de suas vidas e de seu bem-estar'. O valor econômico expressa graus mutáveis da capacidade das coisas de satisfazer em parte a multiplicidade de escalas de finalidades individuais, distintas.

Cada pessoa tem sua própria ordem peculiar de classificação dos fins buscados. Essas classificações individuais podem ser conhecidas por poucos ou mesmo por ninguém, se é que isto é possível, e não são conhecidas plenamente sequer pela própria pessoa. Os esforços de milhões de indivíduos em diferentes situações, com diferentes posses e desejos, com acesso a diferentes informações sobre os recursos, conhecendo pouco ou nada as sobre as necessidades específicas de outrem, e visando a diferentes escalas de fins, são coordenados por meio de sistemas de intercâmbio. Enquanto os indivíduos se alinham reciprocamente uns com os outros, nasce um sistema não planejado de uma ordem de complexidade maior, e cria-se um fluxo anônimo de bens e serviços que, para um número notavelmente elevado dos indivíduos participantes, preenche suas expectativas e os valores que os orientam.

A multiplicidade de diferentes categorias de valores fins diferentes produz uma escala comum, e uniforme, de valores intermediários ou refletidos dos recursos materiais pelos quais tais fins competem. Como a maioria dos recursos materiais pode ser usada para muitos fins diferentes de importância variável, e recursos diversos muitas vezes podem ser mutuamente substituídos, os valores últimos dos fins passam a ser refletidos numa única escala de valores dos recursos — ou seja, os preços — que depende de sua escassez relativa e da possibilidade de intercâmbio entre seus proprietários.

Como a mudança das circunstâncias factuais exige uma constante adaptação dos fins específicos a cujo serviço é preciso destinar determinados tipos de recursos, os dois conjuntos de escalas estão destinados a mudar de maneiras diferentes e em proporções diferentes. As várias ordens de classificação dos fins individuais últimos, embora diferentes, mostrará uma certa estabilidade, mas os valores relativos dos recursos para cuja produção os esforços daqueles indivíduos são direcionados, estão sujeitos a contínuas flutuações fortuitas que não podem ser previstas e cujas causas serão incompreensíveis para a maioria das pessoas.

O fato de a hierarquia de fins ser relativamente estável (refletindo o que muitos podem considerar seu valor constante ou 'duradouro'), enquanto a hierarquia dos recursos flutua tanto, leva muitos idealistas a valorizar aqueles e a desprezar estes. Atender a uma escala de valores constantemente mutável pode na realidade parecer repulsivo. É esta talvez a razão fundamental pela qual a maioria dos indivíduos preocupados com os fins últimos muitas vezes, contrariamente ao seus próprios objetivos, tenta baldar o procedimento pelo qual poderia contribuir melhor à sua realização. Para atingir seus fins, a maioria das pessoas deve perseguir os que constituem meros recursos para si próprios e para os outros. Ou seja, elas devem ingressar em algum ponto de uma longa cadeia de atividades que as levará à satisfação de uma necessidade desconhecida em algum tempo e espaço remotos, depois de passar por muitos estágios intermediários voltados para fins diferentes. O rótulo que o processo de mercado atribui ao produto imediato é tudo o que o indivíduo pode conhecer na maioria das circunstâncias. Pessoa alguma envolvida em um estágio do processo de fabricação de parafusos metálicos, por exemplo, poderá determinar racionalmente quando, onde ou de que maneira aquela peça determinada na qual ela está trabalhando poderá ou deverá contribuir para satisfazer às necessidades humanas. Tampouco as estatísticas a ajudam a decidir qual entre os diversos usos potenciais para os quais poderia ser utilizada (aquele ou qualquer outro item semelhante), deveria ser satisfeito e qual não.

Mas também contribui aparentemente para a idéia de que a escala de valores dos recursos, ou seja, os preços, é comum ou vulgar, o fato de que é a mesma para todos, enquanto escalas diferentes de finalidades são distintas e pessoais. Nós comprovamos nossa individualidade afirmando nossos gostos peculiares ou mostrando nossa apreciação mais discriminadora da qualidade. Contudo é somente graças à informação, fornecida pelos preços, sobre a relativa escassez de recursos diferentes, que podemos perceber todas aquelas entre as nossas finalidades que conseguimos perceber.

O aparente conflito entre os dois tipos de hierarquias de valores torna-se evidente na ordem espontânea, na qual a maioria das pessoas provê ao seu ganha pão proporcionando recursos a outras pessoas que lhe são desconhecidas, e obtém igualmente os recursos exigidos para seus próprios fins de outras pessoas que também desconhece. A única escala comum de valores torna-se assim a dos recursos, cuja importância não depende fundamentalmente dos efeitos percebidos por aqueles que usam

um artigo específico mas são facilmente substituíveis entre si. Devido às exigências de uma grande variedade de fins por uma multiplicidade de indivíduos, os usos concretos para os quais uma coisa determinada é desejada por outros (e portanto o valor que cada um lhe atribui) não serão conhecidos. Este caráter abstrato do valor meramente instrumental dos recursos também contribui para que se despreze aquele que é considerado o caráter 'artificial' ou 'antinatural' de seu valor.

Interpretações adequadas desses fenômenos intrigantes e até mesmo alarmantes, descobertos há quase cem anos, foram divulgadas à medida que as obras de William Stanley Jevons, Carl Menger e Léon Walras íam sendo elaboradas, principalmente devido à escola austríaca que seguia Menger, para aquela que ficou sendo conhecida como a revolução 'subjetiva' ou da 'utilidade marginal' da teoria econômica. Se aquilo que foi dito nos parágrafos anteriores soa pouco familiar e inclusive difícil, isto sugere que as descobertas mais elementares e importantes dessa revolução não chegaram até agora ao conhecimento geral. Foi a descoberta de que os acontecimentos econômicos não podiam ser explicados por acontecimentos anteriores atuando como causas determinantes que permitiu a esses pensadores revolucionários unificar a teoria econômica num sistema coerente. Embora a economia clássica, ou o que freqüentemente chamam de 'economia política clássica', já tivesse apresentado uma análise do processo de concorrência, e particularmente do modo como o comércio internacional integrou as ordens nacionais de cooperação numa única ordem internacional, foi somente a teoria da utilidade marginal que proporcionou um conhecimento real do modo como a oferta e a demanda eram determinadas, de como as quantidades se adaptavam às necessidades, e de como certa escassez decorrente de ajustamento mútuo guiava os indivíduos. Todo o processo de mercado então ficou conhecido como um processo de transferência de informações o qual permitia que os homens usassem e pusessem em ação muito mais informações e habilidades do que aquelas às quais teriam acesso individualmente.

O fato de a utilidade de um objeto ou ação, comumente definida como sua capacidade de satisfazer os desejos humanos, não possuir a mesma magnitude para diferentes indivíduos, parece agora tão óbvio que é difícil compreender como cientistas respeitados trataram a utilidade como um atributo objetivo, geral e mesmo mensurável dos objetos físicos. A utilidade relativa de diferentes objetos para pessoas diferentes é algo que não oferece a menor base para as comparações de sua

magnitude absoluta. Embora as pessoas possam concordar com quanto podem estar dispostas a contribuir aos custos de diferentes utilidades, a 'utilidade coletiva' não denota um objeto que é possível descobrir: ele existe na melhor das hipóteses como uma metáfora, compatível com a mente coletiva. E o fato de que todos decidimos ocasionalmente que um objeto é mais ou menos importante para outra pessoa do que para nós também não representa uma razão para se acreditar na comparação objetiva de utilidade interpessoal.

Na realidade, em certo sentido, a atividade que a economia pretende explicar não diz respeito a fenômenos físicos, mas a pessoas. Os valores econômicos são interpretações de fatos físicos em face dos graus de adequação de tipos de objetos físicos à satisfação de necessidades em determinadas situações. Portanto, poderíamos definir a economia (o que agora prefiro chamar catalaxia (Hayek, 1973), como uma metateoria, uma teoria sobre as teorias que as pessoas elaboraram a fim de explicar qual o modo mais eficiente de descobrir e utilizar recursos diferentes para fins diferentes. Nessas circunstâncias, não é tão surpreendente que os físicos, ao se depararem com estes argumentos, muitas vezes se encontrem em território desconhecido, ou que esses economistas freqüentemente lhes pareçam mais como filósofos do que como 'verdadeiros' cientistas.

Embora constitua um avanço fundamental, a teoria da utilidade marginal, incompreensível desde o começo, a primeira exposição mais acessível desse conceito nos países de língua inglesa, por W.S. Jevons, permaneceu após sua morte prematura e também em conseqüências da posição extra-acadêmica de seu único seguidor eminente, Wicksteed, foi por muito tempo menosprezada, devido ao predomínio da autoridade acadêmica de Alfred Marshall, o qual relutava em abandonar a posição de John Suart Mill. O co-descobridor austríaco da teoria, Carl Menger, teve mais sorte por encontrar imediatamente dois discípulos extraordinamente dotados (Eugen vohm-Bawerk e Friedrich von Wieser) os quais continuaram sua obra e estabeleceram uma tradição; como resultado a moderna teoria econômica passou a ser aos poucos aceita sob o nome de 'Escola Austríaca'. Enfatizando o que chamava a natureza 'subjetiva' dos valores econômicos, produziu um novo paradigma para explicar as estruturas que nasciam sem premeditação da interação humana. Contudo, nos últimos quarenta anos, suas contribuições foram obscuredidas pelo surgimento da 'macro-economia', que busca conexões causais entre entidades hipoticamente mensuráveis ou agregados estatísticos. Reco-

nheço que estas podem, às vezes, indicar vagas probabilidades, mas com certeza não explicam os processos implícitos envolvidos na sua formação.

Contudo, devido ao equivoco que vê a macro-economia como viável e útil (equívoco encorajado por seu amplo uso de matemática, a qual sempre impressiona os políticos despreparados nesse campo e que é realmente a coisa que mais se aproxima da prática da magia encontrada entre os economistas profissionais), muitas opiniões que regem o governo e a política contemporânea ainda se baseiam em interpretações ingênuas de fenômenos econômicos como o valor e os preços, interpretações que tentam em vão explicá-lo como ocorrências 'objetivas' independentes do conhecimento e dos objetivos humanos. Essas explicações não conseguem interpretar a função ou avaliar o aspecto indispensável do comércio e dos mercados para a coordenação dos esforços produtivos de grandes números de pessoas.

> Alguns hábitos que se insinuaram na análise matemática do processo de mercado muitas vezes induz em erro economistas preparados. Por exemplo, o costume de referir-se ao 'estado do conhecimento existente' e à informação disponível aos participantes de um processo de mercado como 'dados' ou 'certos' (ou até o pleonasmo de 'dados como certos'), muitas vezes leva os economistas a pressupor que este conhecimento não existe meramente de forma dispersa, mas que todo o seu conjunto poderia estar disponível a uma mente única. Isto oculta o caráter da competição como processo de descoberta. Aquilo que nessas interpretações da ordem de mercado é representado como um 'problema' a ser resolvido, na realidade não constitui um problema para ninguém no mercado, pois uma vez que as circunstâncias factuais determinantes das quais o mercado, nessa ordem, depende não podem ser conhecidas por ninguém, e o problema não está em como usar dado conhecimento disponível como um todo, mas em como fazer com que o conhecimento que não é, e não pode ser, disponível a uma mente única, possa contudo ser usado, em sua forma fragmentária e dispersa, por muitos indivíduos que interagem entre si — problema que não se coloca para os atores, mas para os teóricos que tentam explicar essas ações.

A criação da riqueza não é simplesmente um processo físico e não pode ser explicado por uma cadeia de causa e efeito. Ela é determinada não por fatos físicos objetivos conhecidos a uma mente única mas pelas

informações distintas, diferentes de milhões, as quais precipitam em preços que servem de guia para ulteriores decisões. Quando o mercado diz a um empresário que é possível obter mais lucro de uma forma determinada, ele pode se preocupar com sua vantagem própria e também prestar ao agregado (em termos das mesmas unidades de cálculo que a maioria dos outros usa) uma contribuição maior do que conseguiria de qualquer outra maneira disponível. Pois estes preços informam os participantes do mercado das cruciais condições momentâneas das quais depende toda a divisão do trabalho; a taxa real de convertibilidade (ou 'substituibilidade') de diferentes recursos por outro, quer como recursos para a produção de outros bens quer para a satisfação de determinadas necessidades humanas. Por isto é até irrelevante saber que quantidades são disponíveis para a humanidade como um todo. Esse conhecimento 'macro-econômico' das quantidades agregadas de diferentes coisas não é nem disponível nem necessário, nem mesmo seria útil. Qualquer conceito de mensuração do produto agregado composto de uma grande variedade de mercadorias em combinações variadas está errado: sua equivalência para os fins humanos depende do conhecimento humano, e somente depois de termos traduzido as quantidades físicas em valores econômicos poderemos começar a avaliar estas questões.

O que é decisivo para a magnitude do produto, e o principal determinante que gera quantidades determinadas, é o modo como estes milhões de indivíduos que possuem conhecimentos distintos de recursos específicos os combinam em vários lugares e momentos em conjuntos, escolhendo entre as grandes variedades de possibilidades — nenhuma das quais pode em si ser considerada a mais eficaz se não se conhecer a relativa escassez dos diferentes elementos como indicam seus preços.

> O passo decisivo para a compreensão do papel dos preços relativos na determinação do melhor uso dos recursos foi a descoberta do princípio dos custos comparativos por Ricardo, princípio que, como Ludwig von Mises disse com propriedade, deveria ser chamada Lei da Associação de Ricardo (1949:159-64). As relações dos preços dizem por si só ao empresário quando o retorno ultrapassa os custos em medida suficiente para que seja lucrativo investir um capital limitado em determinado empreendimento. Esses sinais o orientam para um objetivo invisível, a satisfação do consumidor desconhecido, do produto final.

A Ignorância Econômica dos Intelectuais

O conhecimento do comércio e das explicações da determinação dos valores relativos em termos da utilidade marginal é fundamental para se compreender a ordem da qual depende o sustento das multidões existentes de seres humanos. Qualquer pessoa com boa formação deveria conhecer essas questões.

Esse conhecimento foi deturpado pelo desprezo geral com o qual os intelectuais em geral costumam tratar todo o problema. Pois o fato explicado pela teoria da utilidade marginal — ou seja, que poderia se tornar tarefa distinta de todo indivíduo, em função de seus conhecimentos e habilidades variadas ajudar ou satisfazer às necessidades da comunidde por uma contribuição de sua escolha — é igualmente alheio à mente primitiva e ao construtivismo reinante, bem como ao socialismo explícito.

Não é exagero dizer que este conceito marca a emancipação do indivíduo. Ao desenvolvimento do espírito individualista devem-se (ver Capítulos II e III) a divisão das especializações, o conhecimento e o trabalho, nos quais se baseia a civilização avançada. Como historiadores contemporâneos como Braudel (1981-84) começaram a compreender que o intermediário desprezado, buscando lucro, tornou possível a moderna ordem espontânea, a tecnologia moderna e a magnitude de nossa população atual. A capacidade, não menos que a liberdade, de nos guiarmos por nossos próprios conhecimentos e decisões, em vez deixarnos levar pelo espírito do grupo, são desenvolvimentos do intelecto que nossas emoções seguem de forma apenas imperfeita. Nesse caso, além disso, embora os membros de um grupo primitivo possam reconhecer facilmente o conhecimento superior de um líder venerado, eles o criticam no semelhante que conhece uma forma de obter por um pequeno esforço perceptível o que os outros só conseguem por meio de duros esforços a duras penas. Ocultar e utilizar informações melhores para o ganho individual ou particular ainda é algo considerado de certo modo impróprio — ou pelo menos impróprio para com seus semelhantes. E estas reações primitivas permanacem vivas muito depois que a especialização se tornou a única forma de utilizar a aquisição da informação em sua grande variedade.

Essas reações também continuam hoje a influenciar a opinião e a ação política, a prejudicar o desenvolvimento da mais eficiente organi-

zação da produção, e a encorajar as falsas esperanças de socialismo. O fato de a humanidade — que deve os suprimentos dos quais vive tanto ao comércio quanto à produção — desprezar aquele, mas prezar excessivamente esta última cria uma situação que só pode contribuir para provocar um efeito distorcido nas atitudes políticas.

A ignorância da função do comércio, que levou inicialmente ao medo, e na Idade Média ao controle governamental sem qualquer informação, e que só numa época relativamente recente cedeu graça a uma melhor compreensão, revive agora sob uma nova forma pseudo-científica. Nessa forma ele se presta às tentativas de manipulação econômica tecnocrática que, quando aquelas inevitavelmente fracassam, estimulam uma forma moderna de desconfiança em relação ao 'capitalismo'. Contudo a situação pode parecer ainda pior quando voltamos nossa atenção para certos processos de organização, ainda mais difíceis de compreender do que o comércio, ou seja, aqueles que governam o dinheiro e as finanças.

A Desconfiança em Relação ao Dinheiro e às Finanças

O preconceito gerado pela desconfiança diante do que é misterioso atinge um grau mais elevado quando dirigida para as instituições mais abstratas de uma civilização avançada das quais depende o comércio, as quais são mediadoras dos efeitos mais gerais, indiretos, remotos e desapercebidos da ação individual, e que, embora indispensáveis para a formação de uma ordem espontânea tendem a ocultar seus mecanismos orientadores da observação investigadora: o dinheiro e as instituições financeiras que nele se baseiam. No momento em que o escambo é substituído pela troca indireta mediada pelo dinheiro, a fácil inteligibilidade cessa e iniciam-se processos interpessoais abstratos que transcendem até mesmo a mais esclarecida percepção individual.

O dinheiro, a verdadeira 'moeda' da interação comum, é pois a menos conhecida de todas as coisas e — talvez com o sexo — objeto das maiores fantasias irracionais; e como o sexo, ao mesmo tempo fascina, intriga e repele. A literatura que versa sobre essa matéria é provavelmente mais ampla do que aquela dedicada a qualquer outra; e sua leitura faz

com que as pessoas se sintam levadas a concordar com o escritor que há muito tempo declarou que nenhum outro tema, nem mesmo o amor, levou mais homens à loucura, 'a raiz de todos os males', declara a Bíblia, 'é o amor ao dinheiro' (I Timóteo, 6:10). Mas a ambivalência a seu respeito é talvez ainda mais comum: o dinheiro aparece ao mesmo tempo como o mais poderoso instrumento de liberdade e o mais sinistro instrumento de opressão. Esse que é o meio de troca mais amplamente difundido, evoca todo o mal-estar que as pessoas sentem em relação a um processo que não podem compreender, que amam e odeiam ao mesmo tempo. E alguns de seus efeitos são desejados veementemente, enquanto outros são detestáveis, apesar de inseparáveis.

O funcionamento da estrutura da moeda e do crédito, entretanto, juntamente com a linguagem e a moral, têm sido uma das ordens espontâneas mais resistentes às tentativas de uma explicação teórica adequada, e continua objeto de profundas divergências entre os especialistas. Mesmo alguns estudiosos profissionais inclusive cederem ao *insight* de que os detalhes necessariamente escapam à percepção, e que a complexidade do todo nos compele a nos contentarmos com explições de modelos abstratos que se formam espontaneamente, explicações que, embora esclarecedoras, não conferem nenhum poder de previsão de um determinado resultado.

O dinheiro e as finanças não preocupam apenas os estudiosos. Como o comércio, e por muitas das mesmas razões, esses continuam suspeitos para os moralistas. O moralista tem várias razões para desconfiar desse meio universal de obtenção e manipulação do poder sobre a maior variedade de fins de maneira menos visível possível. Em primeiro lugar, enquanto poderíamos ver facilmente quantos outros objetos de riqueza são usados, os efeitos concretos ou específicos do emprego do dinheiro em nós mesmos ou em outras pessoas muitas vezes permanecem indistinguíveis. Em segundo lugar, mesmo quando alguns dos seus efeitos são distinguíveis, ele pode ser usado tanto para fins bons quanto para fins maus — por isso a suprema versatilidade que o torna tão útil ao seu possuidor o torna mais suspeito para o moralista. Finalmente, seu uso hábil, e os amplos ganhos e magnitudes disso decorrentes, parecem, como no caso do comércio, divorciados do esforço físico ou do mérito reconhecível, e sequer precisam estar ligados a qualquer substrato material — como nas 'transações exclusivamente com papel'. Se artesãos e ferreiros eram temidos por transformarem a substância material, se os comerciantes o eram por transformarem qualidade intangíveis como o

valor, quanto mais se deveria temer o banqueiro pelas transformações que realiza com a mais abstrata e imaterial de todas as instituições econômicas? Assim, chegamos ao clímax da substituição progressiva de conceitos perceptíveis e concretos mediante conceitos abstratos os quais moldam as normas que orientam a atividade: o dinheiro e as suas instituições parecem ficar além da fronteira dos esforços físicos louváveis e compreesíveis da criação, num campo em que a compreensão do concreto cessa e as abstrações incompreensíveis reinam.

Portanto, a questão ao mesmo tempo desnorteia os especialistas e ofende os moralistas: ambos ficam alarmados ao verificar que o todo ultrapassou nossa capacidade de explorar e controlar a seqüência de eventos dos quais dependemos. Tudo parece ter escapado de nossas mãos, ou como diz de maneira mais expressiva a expressão alemã, *ist uns über den Kopf gewachsen.** Não espanta que as palavras que se referem a dinheiro sejam tão enfáticas, até mesmo hiperbólicas. Talvez alguns ainda acreditem, como Cícero (*De officiis*, II:89) conta a respeito de Catão, o Velho, que emprestar dinheiro é tão mau quanto matar. Embora os seguidores romanos dos estoicos, como o próprio Cícero e Sêneca, mostrassem alguma compreensão dessas quetões, as opiniões correntes e sobre as taxas de juros determinadas pelo mercado e aplicadas aos empréstimos não são mais lisonjeiras, muito embora estas últimas sejam tão importantes na orientação do capital para seus usos mais produtivos. Assim ainda ouvimos falar da 'conexão do dinheiro', 'lucros sujos', 'instinto aquisitivo', e as atividades do 'mercenário' (para uma explicação disso tudo ver Braudel, 1982b).

Tampouco os problemas acabam com a expressão de rudes epítetos. Como a moral, a lei, a linguagem e os organismos biológicos, as instituições monetárias decorrem da ordem espontânea — e são igualmente sensíveis à variação e à seleção. Contudo as instituições monetárias são aquelas que se desenvolveram de modo menos satisfatório entre todas as formações surgidas espontaneamente. Poucos, por exemplo, ousarão afirmar que seu funcionamento melhorou nos últimos setenta anos, pois o que constituía um mecanismo essencialmente automático baseado num padrão metálico internacional foi substituído, sob a orientação dos especialistas, por 'políticas monetárias' estatais deliberadas. Na realidade, as experiências da humanidade com o dinheiro ofereceram boas razões para desconfiar dele, mas não pelas razões em geral supostas. Ao contrário,

* Escapou ao nosso controle (N.T.).

os processos seletivos sofrem nesse caso uma interferência maior do que em outros: a seleção por evolução é impedida por monopólios governamentais que tornam impossível a experimentação competitiva.

Sob o patrocínio do governo o sistema monetário atingiu uma grande complexidade, mas no setor privado sempre foi permitida uma experimentação e uma seleção tão reduzida entre os recursos alternativos que ainda não conhecemos direito que bem o dinheiro constituiria — ou quão bom ele poderia ser. Tampouco essa interferência e monopólio são uma criação recente: ela se deu quase logo após a adoção da cunhagem como meio de troca aceito em geral. Embora seja um requisito indispensável para o funcionamento de uma ordem ampla de cooperação entre pessoas livres, quase desde seu aparecimento o dinheiro sofreu tantos abusos vergonhosos por parte dos governos que se tornou a causa fundamental de perturbação de todos os processos auto-ordenadores da ordem ampla da cooperação humana. A história da administração do dinheiro pelo governo, com exceção de breves períodos felizes, esteve continuamente eivada de fraudes e imposturas. Nesse caso, os governos revelaram-se muito mais imorais do que qualquer organismo privado que fornecesse diferentes tipos de dinheiro concorrentes entre si. Já sugeri, e não o discutirei aqui, que a economia de mercado estaria mais apta a desenvolver suas potencialidades se o monopólio monetário do estado fosse abolido (Hayek, 1976/78 e 1986:8-10).

Seja como for, nosso objetivo principal aqui, a persistente opinião antagônica sobre 'considerações pecuniárias', baseia-se na ignorância do papel indispensável que o dinheiro desempenha ao possibilitar a ordem ampla da cooperação humana e do cálculo geral dos valores de mercado. O dinheiro é indispensável para ampliar a cooperação recíproca além dos limites do conhecimento humano — e portanto também além dos limites do que era explicável e poderia ser facilmente reconhecido como oportunidades crescentes.

A Condenação do Lucro e o Desprezo pelo Comércio

As objeções dos *beaux esprits* do nosso tempo — os intelectuais que acabamos de mencionar novamente, e dos quais tratamos nos capítulos anteriores — não diferem tanto assim das objeções dos membros

dos grupos primitivos; e foi isto que me inclinou a definir suas exigências e anseios como atávicos. O que os intelectuais formados nos pressupostos construtivistas acham mais contestável na ordem de mercado, no comércio, no dinheiro e nas instituições financeiras é que produtores, comerciantes e financistas não estão preocupados com as necessidades concretas de pessoas conhecidas, mas com cálculos abstratos de custos e lucros. Mas eles esquecem, ou não conhecem, os argumentos que acabamos de ensaiar. A preocupação com o lucro é exatamente aquilo que permite o emprego mais eficientes dos recursos. Ela possibilita o uso mais produtivo da variedade de suporte potencial que pode ser utilizado a partir de outros empreendimentos econômicos. O nobre slogan socialista, 'Produção para uso, não para lucro', que encontramos de uma forma ou de outra desde Aristóteles a Bertrand Russell, de Albert Einstein ao arcebispo Câmara no Brasil (e freqüentemente, desde Aristóteles, com o acréscimo de que esses lucros são feitos 'as custas de outros'), trai a ignorância de que a capacidade produtiva é multiplicada por diferentes indivíduos que obtêm acesso a diferentes conhecimentos cujo total ultrapassa o que qualquer um deles poderia reunir. Em suas atividades, o empresário *deve* investigar para além dos usos e das finalidades conhecidas com o objetivo de proporcionar os recursos para a produção de outros recursos que por sua vez servem ainda a outros, e assim por diante — ou seja, para atender a uma multiplicidade de fins últimos. Os preços e o lucro são tudo aquilo de que a maioria dos produtores necessitam para poder atender de modo mais efetivo às necessidades de homens que desconhecem. Eles são um instrumento de investigação — assim como, para o soldado ou o caçador, o marinheiro ou o piloto, o telescópio amplia o alcance da visão. O processo de mercado proporciona à maioria das pessoas o material e os recursos de informação de que necessitam a fim de obter *aquilo que desejam.* Por isso poucas atitudes são mais irresponsáveis do que a dos intelectuais que menosprezam a preocupação para com os custos, pois eles, em geral, não sabem procurar de que modo certos resultados devem ser alcançados com o menos sacrifício de outros fins. Esses intelectuais ficam cegos de indignação com a chance essencial de lucros muito grandes aparentemente desproporcionais ao esforço exigido num caso determinado, mas que é a única que torna este tipo de experimentação praticável.

Portanto é difícil acreditar que alguém bem informado a respeito do mercado possa honestamente condenar a busca do lucro. O desprezo pelo lucro decorre da ignorância, e de uma atitude que poderemos, se quiser-

mos, admirar no asceta que preferiu contentar-se com uma pequena parcela das riquezas desse mundo, mas que, quando esta toma a forma de restrições aos lucros de outrem, é egoísta na medida em que impõe o ascetismo e em realidade provações de toda sorte, aos outros.

zzzz

podemos fazer com elas. Essa indicação, classificação e distinção muitas vezes, evidentemente, é vaga. E o que é mais importante, o emprego da linguagem está eivado de interpretações ou teorias sobre o que nos cerca. Como Goethe reconheceu, tudo aquilo que imaginamos ser factual já é teoria: o que 'conhecemos' sobre o que nos cerca é nossa interpretação desse ambiente.

Conseqüentemente, várias dificuldades surgem da análise e crítica de nossos pontos de vista. Por exemplo, muitas convicções aceitas em geral permanecem apenas de modo implícito nas palavras ou nas frases que as implicam e é possível que jamais sejam explicitadas; portanto, nunca estão expostas à possibilidade de crítica, de modo que a linguagem transmite não apenas sabedoria, mas também uma espécie de tolice que é difícil erradicar.

Também é difícil explicar num determinado vocabulário — por causa das suas limitações e das conotações que lhes são inerentes — algo diferente daquilo que a linguagem costumava explicar tradicionalmente. Não só é difícil explicar, ou mesmo descrever algo novo nos termos recebidos, também é árduo distinguir àquilo que a linguagem já classificou de uma determinada maneira — principalmente uma maneira baseada nas distinções inatas dos nossos sentidos.

Essas dificuldades levaram alguns cientistas a inventar novas linguagens para suas disciplinas. Os reformadores, principalmente os socialistas, foram movidos pelo mesmo anseio, e alguns deles propuseram a reforma deliberada da linguagem a fim de converter mais facilmente as pessoas às suas convicções (ver Bloch, 1954-59).

Diante dessas dificuldades, nosso vocabulário e as teorias nele contidas são fundamentais. Na medida em que falamos numa linguagem baseada numa teoria errônea, geramos e perpetuamos o erro. Contudo, o vocabulário tradicional que ainda expressa profundamente nossa percepção do mundo e a interação humana em seu interior — e as teorias e interpretações contidas neste vocabulário — continua muito primitivo em vários aspectos. Em geral ele se formou ao longo de extensas épocas do passado em que nossas mentes interpretavam de maneira bastante diferente o que nossos sentidos transmitiam. Portanto, embora aprendamos em geral o que conhecemos por meio da linguagem, o significado de cada palavra nos induz ao erro: continuamos a utilizar termos que possuem conotações arcaicas quando tentamos expressar uma compreensão nova e melhor dos fenômenos aos quais eles se referem.

Um exemplo pertinente é a maneira como os verbos transitivos atribuem a objetos inanimados uma espécie de ação "consciente". Assim

como a mente ingênua ou inculta tende a pressupor a presença da vida sempre que percebe movimento, também tende a pressupor a atividade da mente ou espírito sempre que imagina que exista um propósito. A situação é agravada por que, até certo ponto, a evolução da raça humana parece repetir-se no desenvolvimento inicial de cada mente humana. Ao falar sobre a representação do mundo na criança (1929:359), Jean Piaget escreve: "A criança começa vendo um propósito em toda parte". Só em segundo lugar a mente se preocupa em diferenciar os propósitos das coisas em si (animismo) e os propósitos dos produtores das coisas (artificialismo).

As conotações animistas prendem-se a muitas palavras básicas e particularmente àquelas que descrevem ocorrências que produzem ordem. Não só a palavra "fato" em si mas também "causar", "coagir", "distribuir", "preferir" e "organizar', termos indispensáveis à descrição de processos impessoais, ainda evocam em muitas mentes a idéia de uma pessoa que atua.

A própria palavra "ordem" é um claro exemplo de uma expressão que, antes de Darwin, seria usada quase universalmente para designar uma pessoa que atua. No começo do século passado, até mesmo um pensador da importância de Jeremy Bentham afirmava que "ordem pressupõe um fim" (1789/1887, *Obras:* II, 399). Na realidade, poderíamos dizer que, até a "revolução subjetiva" na teoria econômica nos anos 1870, o conhecimento da criação humana foi dominado pelo animismo — concepção da qual a própria "mão invisível" de Adam Smith representou apenas uma exceção parcial, até que nos anos 1870, a função orientadora dos preços de mercado determinados pela concorrência, foi compreendida mais claramente. Contudo, mesmo agora, fora do exame científico da lei, da linguagem e do mercado, os estudos das questões humanas continuam a ser dominados por um vocabulário derivado principalmente do pensamento animista.

Um dos exemplos mais importantes é o dos escritores socialistas. Quanto mais profundamente investigamos suas obras, mais claramente percebemos que eles contribuíram muito mais para a preservação do que para a reforma do pensamento e da linguagem animista. Tomemos por exemplo a personificação da "sociedade" na tradição historicista de Hegel, Comte e Marx. O socialismo, com sua "sociedade", de fato é a mais nova das interpretações animistas da ordem representada historicamente por várias religiões (com seus "Deuses"). O fato de o socialismo abarcar freqüentemente a religião não atenua a questão. Imaginando que

toda ordem é o resultado da intenção, os socialistas concluem que a ordem deve poder ser aperfeiçoada por desígnio melhor de uma mente superior. Por isto o socialismo merece um lugar num inventário oficial de várias formas de animismo — como diz, preliminarmente, E.E. Evans-Pritchard em suas *Theories of Primitive Religion* (1965). Em vista da contínua influência de tal animismo, parece prematuro inclusive hoje concordar com W.K. Clifford, um profundo pensador, o qual, já na época de Darwin, afirmava que '*propósito* deixou de sugerir *desígnio* para as pessoas instruídas, salvo em casos em que a intervenção dos homens é independentemente demonstrável' (1879:117).

A contínua influência do socialismo sobre a linguagem dos intelectuais e dos estudiosos é evidente também em certos estudos descritivos no campo da história e da antropologia. Como Braudel pergunta: "*Quem de nós não falou em luta de classes, modos de produção, força de trabalho, mais valia, empobrecimento relativo, prática, alienação, infra-estrutura, superestrutura, valor de uso, valor de troca, acumulação primitiva, dialética, ditadura do proletariado...*?" (tudo isto supostamente derivado ou popularizado por Karl Marx: ver Braudel 1982b).

Na maioria dos casos, subjacentes a essa maneira de falar, não estão simples afirmações de fato, mas interpretações ou teorias sobre conseqüências ou causas de supostos fatos. Também a Marx devemos especialmente o emprego do termo "sociedade" em lugar de estado ou organização coercitiva de que ele em realidade fala, uma circunlocução que sugere que podemos controlar deliberadamente as ações dos indivíduos por algum método mais brando e mais afável de direção do que a coerção. É claro que a ordem ampla espontânea, que é o tema principal desse livro não poderia "agir" ou "tratar" de determinadas pessoas como a um povo ou uma população. Por outro lado, o 'estado' ou melhor, o '*governo*', que antes de Hegel era o termo comum (e mais honesto) utilizado em inglês, evidentemente também representava para Marx de forma aberta e clara a idéia de autoridade, enquanto o termo vago 'sociedade' permitia-lhe insinuar que seu domínio garantiu algum tipo de liberdade.

Portanto, se a sabedoria se oculta freqüentemente no significado das palavras, o mesmo ocorre com o erro. As interpretações ingênuas que agora sabemos serem falsas, bem como um conselho útil embora muitas vezes não apreciado, sobrevivem e determinam nossas decisões por meio das palavras que usamos. De relevância especial para nossa análise é o fato lamentável de muitas palavras que aplicamos a vários aspectos da

ordem espontânea da cooperação humana possuírem conotação enganosa de um tipo primitivo de comunidade. Na realidade, muitas palavras incorporadas à nossa linguagem são de tal caráter que, se as empregamos habitualmente, somos levados a conclusões não inferidas por qualquer pensamento mais sóbrio sobre o tema em questão, conclusões também conflitantes com a evidência científica. Foi por esta razão que ao escrever este livro impus a mim mesmo a norma abnegada de jamais utilizar as palavras "sociedade" ou "social" (ainda que apareçam inevitavelmente, vez por outra, nos títulos de livros e citações de textos de outros autores, e em algumas ocasiões, tenha deixado as expressões "as ciências sociais" ou "estudos sociais"). Contudo, embora até aqui não tenha *usado* tais termos, quero *discuti-los* — no presente capítulo bem como algumas outras palavras de função semelhante — a fim de revelar um pouco do veneno que se oculta em nossa linguagem, particularmente naquela que diz respeito às ordens e às estruturas da interação e das inter-relações humanas.

A citação de Confúcio um pouco simplificada no epígrafe deste capítulo é provavelmente a mais antiga expressão dessa preocupação que se preservou. Uma forma abreviada em que a encontrei pela primeira vez deve-se aparentemente do fato de não existir em chinês uma palavra única (ou conjunto de caracteres) significando liberdade. No entanto, o trecho traduziria legitimamente a definição de Confúcio da condição desejável de qualquer grupo ordenado de homens, que se encontra em sua obra Analectas (tradução para o inglês de A. Waley, 1938:XIII, 3, 171-2): 'Se a linguagem é incorreta... as pessoas não têm onde pôr mãos e pés'. Agradeço a David Hawkes, de Oxford, por ter encontrado uma tradução mais autêntica de um trecho que muitas vezes citei de forma incorreta.

A qualidade insatisfatória de nosso vocabulário contemporâneo de termos políticos deve-se ao fato de derivar em grande parte de Platão e Aristóteles, os quais, não possuindo o conceito de evolução, consideravam a ordem dos negócios humanos uma combinação de um número fixo e imutável de homens plenamente conhecido pela autoridade governante — ou, como a maioria das religiões até o socialismo, o produto planejado de uma mente superior. Os que pretendem estudar a influência das palavras sobre o pensamento político encontrarão abundantes informações em Demandt [1978]. Em inglês, uma análise útil sobre os enganos provocados pela linguagem metafórica poderá ser encontrada em Cohen

[1931], mas as análises mais completas sobre o abuso da linguagem no campo de política que eu conheça encontram-se nos estudos alemães de Schoeck [1973] e em H. Schelsky [1975:233-249]. Eu mesmo tratei de alguns desses assuntos em obras anteriores [1967/78:71-97; 1973:26-54; 1976:78-80]).

Ambigüidade Terminológica e Distinções Entre Sistemas de Coordenação

Em outra oportunidade, tentamos deslindar algumas das confusões provocadas pela ambigüidade de termos como 'natural' e 'artificial' (ver Apêndice A), de 'genético' e 'cultural' e assim por diante, e como o leitor deve ter observado, em geral prefiro o termo menos usual mas mais preciso 'propriedade individual' à expressão mais comum 'propriedade privada'. É claro que existem muitas outras ambigüidades e confusões, algumas das quais de importância maior.

Por exemplo, os socialistas americanos cometerem engano proposital ao se apropriarem do termo 'liberalismo'. Como Joseph A. Schumpeter disse com propriedade (1954:394): 'Como homenagem suprema, embora involuntária, os inimigos do sistema da iniciativa privada acharam sensato apropriar-se de seu rótulo'. O mesmo se aplica cada vez mais aos partidos políticos europeus de centro, os quais, ou, como na Grã-Bretanha, têm o nome de liberais, ou, como na Alemanha Ocidental, se declaram liberais mas não hesitam em formar coalizões com partidos abertamente socialistas. Como lamentei há mais de vinte e cinco anos (1960, Posfácio), tornou-se quase impossível para um liberal gladstoniano definir-se como liberal sem dar a impressão de acreditar no socialismo. Tampouco esta é uma novidade: já em 1911, L.T. Hobhouse publicava um livro com o título *Liberalism* que deveria se chamar mais adequadamente de *Socialism*, logo seguido por um livro intitulado *The Elements of Social Justice* (1922).

Considerando a importância dessa mudança específica — à qual talvez não seja mais possível remediar — devemos nos deter aqui, de acordo com o tema geral desse livro, nas ambigüidades e na imprecisão causadas pelas denominações dadas em geral aos fenômenos da interação humana. A impropriedade dos termos usados para nos referirmos a

formas diferentes de interação humana é apenas mais um sintoma, mais uma manifestação, da compreensão predominante e extremamente inadequada dos processos de coordenação dos esforços humanos. Esses termos na realidade são tão impróprios, que, quando os empregamos, não conseguimos sequer delimitar claramente aquilo de que estamos falando.

Poderíamos começar com os termos usados em geral para distinguir os dois princípios opostos da ordem da colaboração humana, capitalismo e socialismo, ambos equívocos e de conotação política tendenciosa. Embora visem a lançar um pouco de luz sobre estes sistemas, não revelam nada importante de seu caráter. A palavra 'capitalismo' em particular (ainda desconhecida de Karl Marx em 1867 e nunca usada por ele) 'só adentrou no debate político como o oposto natural ao socialismo' com o livro explosivo de Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus* em 1902 (Braudel, 1982a:227). Como este termo sugere um sistema que atende aos interesses específicos dos proprietários de capital, provocou naturalmente a oposição daqueles que, como vimos, eram seus principais beneficiários, os membros do proletariado. O proletariado pôde sobreviver e aumentar graças à atividade dos proprietários de capital, e em certo sentido, foi até mesmo gerado por estes. De fato, os proprietários de capital tornaram possível a ordem espontânea das relações humanas, e isto pode ter levado alguns capitalistas a aceitar orgulhosamente essa denominação pelo resultado de seus esforços. Não obstante, foi um desenvolvimento infeliz por sugerir uma oposição de interesses que na realidade não existe.

Uma definição um pouco mais satisfatória para a ordem econômica espontânea da colaboração é o termo 'economia de mercado', importado do alemão. Contudo, também tem graves desvantagens. Em primeiro lugar, a chamada economia de mercado não é em realidade uma economia no sentido estrito, mas um grande número de economias interagindo entre si com as quais tem em comum algumas características distintivas, mas não todas. Se damos às estruturas complexas resultantes da interação de economias distintas uma denominação que sugere tratar-se de construções deliberadas, admitimos a personificação ou o animismo ao qual, como vimos, se devem tantas concepções equivocadas dos processos de interação humana, e do qual tentamos fugir. É necessário lembrar constantemente que a economia produzida pelo mercado não é em realidade como os produtos do desígnio humano deliberado, mas é uma estrutura que, embora em muitos aspectos semelhante a uma economia, em outros, particularmente por não servir a uma hierarquia unitária de fins, difere fundamentalmente de uma verdadeira economia.

Uma segunda desvantagem do termo economia de mercado é que em inglês não é possível fazer derivar desse termo, um adjetivo adequado e na prática uma expressão que indique a adequação de ações determinadas é de fato necessária. Por isso eu propus há algum tempo (1967/1978b:90) a introdução de um novo termo técnico, obtido de um radical grego que já foi usado num contexto muito semelhante. Em 1938, o arcebispo Whately sugeriu 'cataláxia' para definir a ciência teórica que explica a ordem de mercado, e sua sugestão foi retomada de tempos em tempos, mais recentemente por Ludwig von Mises. O adjetivo 'catalático' deriva facilmente do termo cunhado por Whately e já foi usado de modo bastante amplo. Esses termos são particularmente tentadores porque a palavra clássica grega da qual derivam, *katalattein* ou *katalassein*, não significa apenas 'trocar' mas também 'receber na comunidade' e 'transformar-se de inimigo em amigo', outra prova da profunda intuição dos antigos gregos nessas questões (Lidell e Scott, 1940, s.v. *katallasso*). Isto me levou a sugerir a formação do termo *catallaxis* para definir o objeto da ciência que em geral chamamos economia, a qual, então, segundo Whately, deveria ser chamada catalática. A utilidade dessa inovação foi confirmada pelo fato de o termo antigo já ter sido adotado por alguns dos meus colegas mais jovens e estou convencido de que sua adoção mais geral poderia realmente contribuir para a clareza de nossa discussão.

Nosso Vocabulário Animista e o confuso Conceito de 'Sociedade'

Como esses exemplos mostram tão bem, no estudo dos negócios humanos as dificuldades de comunicação começam com a definição e a nomeação dos próprios objetos que pretendemos analisar. A principal barreira terminológica ao conhecimento, ultrapassando em importância os outros termos que acabamos de estudar, é a própria expressão 'sociedade' — e não só porque, desde Marx, ela foi usada para confundir as distinções entre governos e outras 'instituições'. Como termo usado para descrever uma variedade de sistemas de inter-relações de atividades humanas, 'sociedade' sugere falsamente que todos estes sistemas são do mesmo tipo. É também um dos termos mais antigos do gênero, como por

exemplo no latim *societas,* de *socius*, o colega ou companheiro conhecido pessoalmente; e foi usada para definir tanto uma situação realmente existente quanto uma relação entre indivíduos. Como é empregada costumeiramente, pressupõe ou implica numa busca comum de propósitos comuns que em geral só podem ser alcançados pela colaboração consciente.

Como vimos, uma das condições necessárias da ampliação da cooperação humana além dos limites da percepção individual é que o âmbito dessas buscas seja cada vez mais governado não por propósitos compartilhados, mas por normas abstratas de conduta cuja observância faz com que cada vez mais atendamos às necessidades de pessoas que não conhecemos e, do mesmo modo, que nossas próprias necessidades sejam atendidas por pessoas desconhecidas. Portanto, quanto mais se amplia o âmbito da cooperação humana, tanto menos a motivação no interior desta corresponde ao quadro mental do que as pessoas imaginam que deveria acontecer numa 'sociedade', e tanto mais o termo 'social' se torna não a palavra-chave numa afirmação dos fatos, mas o cerne de um apelo a um ideal antigo de comportamento humano geral, agora ultrapassado. Toda compreensão real da diferença entre o que de fato caracteriza o comportamento individual num grupo determinado, de um lado e, do outro, a quimera de como deve ser a conduta individual (de acordo com costumes mais antigos) vai aos poucos se perdendo. Não só qualquer grupo de pessoas que se relacionam entre si nos mais variados modos, é chamado 'sociedade', mas também se conclui que qualquer um desses grupos deveria se comportar como um grupo primitivo de companheiros costumava se comportar.

Portanto, a palavra 'sociedade' tornou-se um rótulo conveniente para denotar quase todo grupo de pessoas, a respeito de cuja estrutura ou razão de coerência não é necessário conhecer nada — um artifício ao qual as pessoas recorrem quando não sabem nem do que estão falando.

Aparentemente, um povo, uma nação, uma população, uma empresa, uma associação, um grupo, uma horda, um bando, uma tribo, os membros de uma raça, de uma religião, de uma modalidade esportiva, de um espetáculo, os habitantes de qualquer lugar específico, são, ou constituem, sociedades.

Dar o mesmo nome a formações tão fundamentalmente diferentes como camaradagem de indivíduos em constante contato pessoal e a estrutura formada por milhões de pessoas ligadas apenas por sinais resultantes de longas cadeias de intercâmbio infinitamente ramificadas

não só induz concretamente ao erro como também quase sempre contém um desejo oculto de moldar essa ordem espontânea segundo a associação íntima pela qual nossas emoções anseiam. Bertrand de Jouvenel descreveu bem essa nostalgia instintiva do pequeno grupo — 'o meio no qual o homem é encontrado pela primeira vez e que conserva para ele uma infinita atração: mas qualquer tentativa de transplantar as mesmas características numa sociedade ampla é utópica e leva à tirania' (1957:136).

A diferença crucial menosprezada nessa confusão é que o pequeno grupo pode ser guiado em suas atividades por propósitos convencionados ou pela vontade de seus membros, enquanto a ordem ampla, que é também uma 'sociedade', se constitui numa estutura harmônica porque seus membros observam normas de conduta semelhantes na busca de propósitos individuais diferentes. O resultado desses esforços diversos na observância de normas semelhantes mostrará na realidade algumas características semelhantes àquelas de um organismo que possui um cérebro ou mente, ou àquilo que um organismo desse tipo organiza deliberadamente, mas é errôneo considerar tal 'sociedade' sob o aspecto animístico, ou personificá-la atribuindo-lhe uma vontade, uma intenção, ou um desígnio. Por isso, é inquietante o fato de um importante estudioso contemporâneo confessar que, para um utilitarista, a 'sociedade' deve parecer não 'como uma pluralidade de pessoas... mas uma únicai grande pessoa' Chapman, 1964:153)..

O Evasivo Termo ("*Weasel Word*") "Social"

A palavra 'sociedade', tão enganosa, é relativamente inócua comparada ao adjetivo 'social', que se tornou talvez a expressão mais confusa em todo o nosso vocabulário moral e político. Isto aconteceu somente nos últimos cem anos, período no qual seus usos modernos, seu poder e influência se expandiram rapidamente a partir da Alemanha de Bismarck para todo o globo. A confusão que ela gera no próprio campo em que é usada mais freqüentemente, é devida em parte ao fato de definir não apenas fenômenos produzidos por vários modos de cooperação entre os homens, como uma 'sociedade', mas também os tipos de ações que promovem e servem a estas ordens. A partir deste seu último emprego ela se tornou cada vez mais uma exortação, uma espécie de palavra de

ordem para a moral racionalista visando substituir a moral tradicional, e agora cada vez mais suplanta a palavra 'bom' como designação do que é moralmente certo. Como resultado desse caráter 'distintamente dicotômico', como diz adequadamente o *Novo Dicionário Webster de Sinônimos*, os significados concreto e normativo da palavra 'social' se alternam continuamente, e o que à primeira vista parece uma descrição torna-se imperceptivelmente uma prescrição.

> A respeito dessa questão específica, o emprego do termo em alemão influenciou a linguagem americana mais do que a inglesa; pois por volta dos anos 1880 um grupo de estudiosos alemães, conhecidos como a escola histórica ou ética de pesquisa econômica, vinha usando cada vez mais o termo 'política social' em lugar de 'economia política' para designar o estudo da interação humana. Um dos poucos a não se deixar arrastar por esta nova moda, Leopold Von Wiese, observou mais tarde que somente aqueles que eram jovens durante a 'era social' — nas décadas imediatamente anteriores à Grande Guerra — têm condições de avaliar como era forte naquela época a tendência a considerar a esfera 'social' um substituto da religião. Uma das manifestações mais dramáticas desse fato foi o aparecimento dos chamados pastores sociais. Mas 'ser "social"', insiste Wiese, 'não é o mesmo que ser bom ou justo ou "justo aos olhos de Deus"' (1917). A alguns discípulos de Wiese devemos instrutivos estudos históricos sobre difusão do termo 'social' (ver minhas referências em 1976:180).

A extraordinária variedade de empregos na língua inglesa da palavra 'social' desde então aparece de modo nítido quando encontramos no *Fontana Dictionary of Modern Thought* (1977), já citado em outro contexto, apropriadamente precedida por *Soap Opera* (N.T. = novela), uma série de nada menos que trinta e cinco combinações de 'social' com um substantivo ou outro termo, de 'ação social', a 'conjuntos sociais'). Num esforço semelhante, o dicionário *Key Words* (1976), de R. Williams, o autor, embora remetendo em geral ao leitor, com a abreviatura convencional 'q.v.', aos verbetes correspondentes, abandonou esse método com relação a 'social'. Aparentemente ele não achou prático seguir seu sistema, nesse caso e teve de abandoná-lo. Esses exemplos levaram-me durante algum tempo a anotar todas as ocorrências da palavra 'social' que encontrava e elaborei assim a seguinte lista de mais de cento e sessenta substantivos qualificados pelo adjetivo 'social'.

contabilidade	ação	ajustamento
administração	assunto	acordo
era	animal	apelo
consciência/ conhecimento	percepção	comportamento
corpo	causação	ser
círculo	alpinista	caráter
composição	compreensão	compacto
concepção	conflito	preocupação
consciência	consideração	consciência
contrato	controle	construção
inválidos	crítico	crédito
decisão	reivindicação	cruzado
descrição	desenvolvimento	democracia
discriminação	doença	dimensão
distância	dever	disposição
fim/finalidade	entidade	economia
epistemologia	ética	ambiente
evento/acontecimento	mal	etiqueta
fatores	fascismo	fato
estrutura	função	força
geografia	meta	reunião
benefícios-graças	grupo	bem
saúde	história	harmonia
implicação	inadequação	ideal
inferioridade	instituição	independência
relação	justiça	seguro
leis/legislação	líder	conhecimento
economia de mercado	medicina	vida
mente	moralidade	migração
necessidades	obrigação	moral
ordem	organismo	oportunidade
pária	propriedade	perceiro
paixão	paz	sócio
pessoa	filosofia	pensão
ponto de vista	política	prazer
poder	prioridade	posição
problema	processo	privilégio
		produto

progresso	propriedade	psicologia
posição	realismo	reino
Rechsstaat/ (Estado de Direito)	reconhecimento	reforma
relações	remédio	pesquisa
resposta/reação	responsabilidade	revolução
direito	papel	estado de direito
satisfação	ciência	segurança
serviço	sinais	significado/ importância
Soziolekt (discurso de grupo)	solidariedade	espírito
estrutura	estabilidade	posição
status	conflito	estudioso
estudos	pesquisa	sistema
talento	teleologia	dogmas
tensão	teoria	pensadores
pensamento	características	utilidade
utilidade	valor	pontos de opinião
virtude	anseio	desperdício
riqueza	vontade	obra/trabalho
trabalhador	mundo	

Muitas das combinações aqui apresentadas são usadas ainda mais numa forma negativa ou crítica: portanto 'ajustamento social' se torna 'desajustamento social', o mesmo ocorre com 'desordem social', 'injustiça social', 'insegurança social', 'instalabilidade social', e assim por diante.

É difícil concluir apenas a partir dessa lista se a palavra 'social' adquiriu tantos significados diferentes que acabou se tornando inútil como instrumento de comunicação. Seja como for, seu efeito é bastante claro e tem pelo menos três aspectos. Em primeiro lugar, tende viciosamente a insinuar um conceito que nos capítulos anteriores vimos ser equivocado — ou seja, que o que foi gerado pelos processos impessoais

e espontâneos da ordem ampla é de fato o resultado da criação humana deliberada. Em segundo lugar, conseqüentemente, a palavra apela aos homens para que eles *re*planejem o que jamais poderíamos ter planejado. E em terceiro lugar, também adquiriu o poder de esvaziar de seu significado os substantivos que ela qualifica.

Neste último efeito, de fato tornou-se o exemplo mais perigoso daquilo que depois de Shakespeare *'I can suck melancholy out of a song, as a weasel sucks eggs'*, *'Sugo a melancolia de uma canção, assim como uma doninha suga ovos'* (*As you like* it, II, 5) — alguns americanos chamam de *weasel word* (palavra doninha). Como uma doninha seria supostamente capaz de esvaziar um ovo sem deixar sinal visível, assim estas palavras esvaziam de seu conteúdo qualquer termo ao qual servem de prefixo deixando-as aparentemente intactas. Uma *weasel word* é usada para aparar as arestas de um conceito que somos obrigados a empregar, mas do qual desejamos eliminar todas as implicações que ameaçam nossas premissas ideológicas.

> Sobre o atual emprego da expressão pelos americanos, ver o livro *Weasel Words: The Art of Saying What You Don't Mean*, do falecido Mario Pei (1978), que atribui a Theodore Roosevelt o fato de ter cunhado o termo em 1918, sugerindo assim que há setenta anos os estadistas americanos eram notavelmente cultos. Contudo, o leitor não encontrará naquele livro o premiado equívoco termo 'social'.

Embora o abuso do termo 'social' seja internacional, a palavra assumiu talvez suas formas mais radicais na Alemanha Ocidental onde a constituição de 1949 empregava a expressão *sozialer Rechtsstaat* (estado social de direito), a partir da qual espalhou-se o conceito de 'economia social de mercado' — num sentido que seu divulgador Ludwig Erhard com certeza jamais pretendeu lhe atribuir. (Ele garantiu-me certa ocasião numa conversa, que, na sua opinião, não era preciso que a economia de mercado ser tornada social pois já o era por sua origem). Mas embora o estado de direito e o mercado sejam, desde o início, conceitos bastante claros, o atributo "social" esvazia-os de qualquer significado claro. A partir destes usos da palavra 'social', os estudiosos alemães chegaram à conclusão de que seu governo está sujeito por constituição ao *Sozialstaatsprinzip*, o que singnifica pouco menos do que a suspensão do estado de direito. Do mesmo modo, esses estudiosos alemães identificam um conflito entre o *Rechtsstaat* e *Sozialstaat* e entricheiram o *soziale Rechtsstaat* em sua constituição — a qual foi redigida pelos parvos fabianos

inspirados no inventor do termo "nacional-socialismo", Friedrich Naumann, no século XIX (H. Maier, 1972:8).

O termo "democracia" também costumava ter um sentido bastante claro; contudo, 'democracia social' não só servia para designar o radical austro-marxismo do período entre as duas guerras como agora foi escolhido na Grã-Bretanha para denominar um partido político comprometido com uma espécie de socialismo fabiano. Contudo, o termo tradicional usado para expressar o que chamamos agora o 'estado social', era 'despotismo benevolente' e o problema real da aplicação desse despotismo de maneira democrática, ou seja, preservando a liberdade individual, simplesmente desaparece na mistura espúria 'democracia social'.

"Justiça Social" e "Direitos Sociais"

A pior maneira de empregar o adjetivo "social", termo que destrói totalmente o significado de qualquer palavra que qualifica, é a expressão de uso quase que universal "justiça social". Embora já tenha tratado dessa questão com certa minuciosidade, principalmente no segundo volume de *A Miragem da Justiça Social,* no livro *Direito, Legislação e Liberdade*, preciso voltar ainda que sucintamente à questão, pois ela desempenha um papel importante nos argumentos a favor e contra o socialismo. A expressão "justiça social", como um ilustre indivíduo mais corajoso do que eu disse rudemente, sem muitas cerimônias há muito tempo, não passa de "um logro semântico da mesma espécie de democracia popular" (Curran, 1958:8). O grau alarmante em que o termo já parece ter pervertido o pensamento da geração mais jovem está demonstrado numa recente tese de um doutor de Oxford, *'Social Justice'* (Miller, 1976), na qual se faz referência ao conceito tradicional de justiça com a extraordinária observação de que "parece existir uma categoria de justiça privada".

Já vi sugerido que "social" se aplica a tudo que reduz ou acaba com as diferenças de renda. Mas, por que chamar essa ação "social"? Talvez por ser um método para garantir maiorias, ou seja, mais votos do que esperamos obter por outras razões? Parece que é assim mesmo, mas também significa, é claro, que toda exortação para que sejamos "sociais" é um apelo para que se avance rumo à "justiça social" do socialismo.

Portanto, o emprego do termo "social" torna-se praticamente equivalente à exortação à "justiça distributiva". No entanto, isto é irreconciliável com uma ordem de mercado competitiva e com o desenvolvimento ou até mesmo a manutenção da população e da riqueza. Assim, por causa destes erros, as pessoas passaram a chamar "social" o que constitui o principal obstáculo à própria manutenção da "sociedade". O "social" deveria em realidade ser chamado "anti-social".

Provavelmente é verdade que os homens seriam mais felizes em termos de suas condições econômicas, se sentissem que as posições relativas dos indivíduos são justas. Contudo, todo o conceito contido na expressão justiça distributiva — pela qual cada indivíduo deveria receber o que moralmente merece — está desprovido de sentido na ordem espontânea da cooperação humana (ou da catalaxis), porque o produto disponível (sua dimensão e inclusive sua existência) depende em certo sentido de uma forma moralmente indiferente de alocar suas partes. Por razões já examinadas, o deserto moral não pode ser determinado objetivamente, e em todo caso a adaptação do todo maior aos fatos a serem descobertos exige que aceitemos que "o sucesso se baseia nos resultados, não na motivação" (Alchian, 1950:213). Qualquer sistema amplo de cooperação deve se adaptar constantemente às mudanças de seu meio natural (que inclui a vida, a saúde e a força de seus membros); é ridículo exigir que só devam ocorrer mudanças cujo efeito seja justo. Quase tão ridículo quanto a convicção de que a organização deliberada da resposta a tais mudanças possa ser justa. A humanidade nem poderia ter alcançado e tampouco manter agora sua dimensão atual sem uma desigualdade que não é determinada nem se concilia com qualquer juízo moral deliberado. O esforço evidentemente melhorará as chances individuais, mas o esforço apenas não pode garantir resultados. A inveja daqueles que se esforçaram com o mesmo afinco, embora plenamente compreensível, contraria o interesse comum. Portanto, se o interesse comum é *realmente* nosso interesse, não devemos ceder a este aspecto instintivo bastante humano, mas ao contrário, permitir que o processo de mercado determine a recompensa. Ninguém pode avaliar, salvo por intermédio do mercado, a dimensão de uma contribuição individual ao produto global, tampouco seria possível determinar, de outro modo, que remuneração deve ser proposta a alguém para que possa escolher a atividade mediante a qual poderá prestar uma contribuição maior ao fluxo de bens e serviços oferecidos em conjunto. É claro que se estes últimos são considerados moralmente bons, o mercado passa a produzir um resultado suprema-

mente moral. A humanidade está dividida em dois grupos hostis por promessas que não têm um conteúdo realizável. Os motivos desse conflito não podem ser dissipados pelo compromisso, pois toda concessão ao erro factual simplesmente cria novas expectativas irrealizáveis. Contudo, uma ética anticapitalista continua evoluindo sobre a base de erros cometidos por pessoas que condenam as instituições geradoras de riqueza às quais elas próprias devem sua existência. Fingindo-se amigas da liberdade, elas condenam a propriedade particular, o contrato, a concorrência, a propaganda, o lucro, e até o dinheiro. Imaginando que sua razão pode lhes dizer como organizar os esforços humanos para atender melhor aos seus desejos inatos, elas representam uma grave ameaça à civilização.

zzzz

interação humana não constitui uma descoberta nova. A afirmação de que 'como é o poder de troca que possibilita a divisão do trabalho, a extensão dessa divisão deve ser sempre limitada pela extensão desse poder, ou, outras palavras, pela extensão do mercado', foi uma das mais profundas intuições de Adam Smith (1776/1976:31); vejam-se também os dois "Fragmentos sobre a divisão do trabalho" em *Lectures on Jurisprudence* (1978:582-586). Também foi constatado desde cedo que aqueles que seguiam práticas de mercado, ao crescer numericamente suplantariam outros que seguiam costumes diferentes. Baseando-se numa afirmação semelhante de John Locke em *Second Treatise* (1690/1887), o historiador americano James Sullivan observava, já em 1795, que os indígenas americanos haviam sido desalojados e expulsos pelos colonos europeus, e que agora quinhentos entes racionais prosperavam na mesma região em que anteriormente um único selvagem "arrastava uma existência faminta" de caçador (1795:139). (As tribos indígenas americanas que continuaram a se dedicar primariamente à caça foram desalojadas também por outro elemento: pelas tribos que haviam aprendido a praticar a agricultura).

Embora a expulsão de um grupo por outro e a substituição de um conjunto de práticas por outro, tenha sido muitas vezes sangrento, não tem de ser necessariamente sempre assim. Sem dúvida, o curso dos eventos variou de um lugar para outro, e não podemos entrar em detalhes aqui, mas é possível imaginar várias e diferentes seqüências dos acontecimentos. Em alguns lugares quase que avassalados pela ordem espontânea, aqueles que seguiam novas práticas, que conseguiam explorar melhor a terra recebida, muitas vezes poderiam oferecer a outros ocupantes, em troca do acesso à sua terra (sem que os ocupantes precisassem ter qualquer trabalho, e sem que os "invasores" precisassem usar a força), o mesmo que seus ocupantes conseguiam mediante uma dura labuta, e às vezes até mais. Por outro lado, a própria densidade de seus núcleos coloniais teria permitido a um povo mais avançado resistir às tentativas de expulsão dos amplos territórios que utilizavam, e de que necessitavam, nas épocas nas quais praticavam métodos mais primitivos de utilização da terra. Muitos desses desenvolvimentos podem ter ocorrido de modo totalmente pacífico, embora o maior poderio militar de pessoas comercialmente organizadas muitas vezes tenha acelerado o processo.

Mesmo que a extensão do mercado e o crescimento populacional pudessem ser conseguidos inteiramente por meios pacíficos, pessoas bem informadas e ponderadas hoje relutam cada vez mais em continuar

aceitando a relação entre o crescimento populacional e a evolução da civilização. Ao contrário, ao constatar a atual densidade de nossa população e, mais especificamente, a aceleração da taxa de aumento populacional nos últimos trezentos anos, ficaram enormemente alarmadas e criaram a perspectiva de um crescente e desastroso aumento da população, digna de um pesadelo. Até mesmo um filósofo sensato como A.G.N. Flew (1967:60) louvou Julian Huxley por reconhecer de início, "antes que isto fosse tão amplamente admitido como é agora, que a fertilidade do homem representa a ameaça número um para o bem-estar presente e futuro da raça humana".

Afirmei que o socialismo constitui uma ameaça para o bem estar presente e futuro da raça humana, no sentido de que nem o socialismo nem qualquer outro substituto da ordem de mercado que conhecemos poderão sustentar a atual população mundial. Mas reações como aquela que acabei de citar, muitas vezes de pessoas que não advogam o socialismo, sugerem que uma ordem de mercado que produz uma população tão numerosa, e é por ela também produzida, representa uma grave ameaça para o bem estar da humanidade. Obviamente, esse conflito deve ser resolvido agora.

A moderna idéia de que o crescimento populacional ameaça com o empobrecimento mundial é simplesmente um erro. Ela é em grande parte conseqüência de uma excessiva simplificação da teoria malthusiana da população; a teoria de Thomas Malthus foi um primeiro enfoque razoável do problema na época, mas as condições modernas tornaram-na irrelevante. A suposição malthusiana de que o trabalho humano poderia ser considerado um fator de produção mais ou menos homogêneo (ou seja, a mão-de-obra assalariada era toda da mesma categoria, empregada na agricultura, com os mesmos implementos e as mesmas oportunidades) não estava longe da verdade na ordem econômica então existente (uma economia teórica de dois fatores). Para Malthus, que foi também um dos primeiros descobridores da lei dos lucros decrescentes, isto deve ter indicado que todo aumento do número de trabalhadores levaria a uma redução do que chamamos agora de produtividade marginal, e portanto da renda do trabalhador, particularmente se a terra melhor havia sido ocupada por lotes de tamanho ótimo. (Sobre a relação entre os dois teoremas de Malthus ver McCleary, 1953:111).

No entanto, isto deixa de ser válido, nas condições modificadas que analisamos, quando a mão-de-obra não é homogênea mas diversificada e especializada. Com a intensificação do intercâmbio e a melhoria das

técnicas de comunicação e transporte, um aumento numérico da população e da densidade de ocupação torna vantajosa a divisão do trabalho, leva à diversificação radical, à diferenciação e especialização, permite desenvolver novos fatores de produção e eleva a produtividade (ver Capítulos II e III, e também os seguintes). Especializações diferentes, naturais ou adquiridas, tornam-se distintos fatores escassos, muitas vezes sob vários aspectos complementares; isto faz com que seja vantajoso para os trabalhadores adquirir novas especializações que então obterão preços diferentes no mercado. A especialização voluntária é orientada por níveis diferentes no que se refere às recompensas esperadas. Portanto, o trabalho pode render lucros crescentes e não decrescentes. Uma população mais densa pode também empregar métodos e tecnologia que seriam inúteis em regiões menos densamente ocupadas; e se essas tecnologias já foram desenvolvidas em outra parte podem ser importadas e rapidamente adotadas (desde que seja possível obter o capital exigido). O simples fato de viver em paz em constante contato com um número maior de pessoas permite utilizar de forma mais plena os recursos disponíveis.

Quando, dessa maneira, o trabalho deixa de ser um fator de produção homogêneo, as conclusões de Malthus não podem ser aplicadas. Ao contrário, um aumento da população pode agora, devido à maior diferenciação, permitir novos aumentos da população e *por períodos indefinidos* o aumento populacional pode ter um efeito auto-acelerador e ser também um pré-requisito para qualquer avanço material da civilização e (graças à possibilidade de individualização), também espiritual.

Portanto, não é apenas um número maior de homens, mas de homens diferentes, que leva a um aumento da produtividade. Os homens se tornaram poderosos porque se tornaram tão diferentes: novas possibilidades de especialização — dependendo não tanto de um aumento da inteligência individual mas da crescente diferenciação dos indivíduos — são o fundamento de uma utilização mais bem sucedido dos recursos da terra. Isto por sua vez exige uma ampliação da rede de serviços recíprocos indiretos garantidos pelo mecanismo sinalizador do mercado. Como o mercado revela oportunidades de especialização sempre novas, o modelo de dois fatores, com suas conclusões malthusianas, torna-se cada vez menos aplicável.

O temor predominante de que o crescimento populacional que respalda e fomenta tudo isto possa levar ao empobrecimento e à catástrofe geral, portanto, é fruto em grande parte de uma interpretação errônea de um cálculo estatístico.

Com isto não pretendo negar que um aumento populacional possa levar a uma redução das rendas médias. Mas esta possibilidade também é equivocada — o equívoco no caso seria devido à fusão da renda média de um número determinado de pessoas existentes em diferentes classes de renda com a renda média de um número posterior, maior, de pessoas. O proletariado é uma população *adicional* que, sem novas oportunidades de emprego, nunca teria crescido. A queda da renda média ocorre simplesmente porque o grande crescimento populacional em geral implica um aumento maior das camadas mais pobres de uma população, e não das mais ricas. Mas é incorreto concluir que alguém *deva empobrecer* ao longo do processo. Nenhum membro específico de uma comunidade existente precisa empobrecer (embora seja provável que algumas pessoas abastadas, no decorrer do processo, sejam deslocadas por alguns dos recém-chegados e desçam a um nível mais baixo). Na realidade, todos os que já existiam poderiam ter ficado um pouco mais ricos; e contudo as rendas médias podem ter diminuído se um número maior de pessoas pobres foi se *somar* às já existentes. É verdade e é óbvio que uma redução da média é compatível com todos os grupos de renda que aumentaram numericamente, os grupos de rendas mais elevadas tenham crescido menos que os de renda mais baixas. Ou seja, se a base da pirâmide da renda aumenta mais do que sua altura, a renda média desse total maior será menor.

Mas seria mais correto concluir disto que o processo de crescimento beneficia o número maior de pessoas pobres mais do que o número menor de pessoas ricas. O capitalismo criou a possibilidade do emprego. Ele criou as condições pelas quais as pessoas que não receberam dos pais os instrumentos e a terra necessária para se manterem e a seus filhos pudessem ser dotadas por outros, em benefício mútuo. Pois o processo permitiu que vivessem de maneira pobre e tivessem filhos, pessoas as quais, de outro modo, sem a oportunidade de trabalho produtivo, sequer teriam alcançado a idade adulta e se multiplicariam: fez nascer e manteve milhões de pessoas vivas que, caso contrário, não estariam sequer vivas e que, se tivessem vivido por algum tempo, não teriam condições de procriar. Dessa forma, os pobres foram mais beneficiados pelo processo. Karl Marx estava portanto certo quando afirmou que o *"capitalismo" criou o proletariado: O capitalismo deu e dá vida ao proletariado.*

Assim, a idéia de que os ricos arrancaram dos pobres aquilo que, não fosse por tais atos de violência, lhes pertenceria, ou pelo menos lhes poderia pertencer, é absurda.

O volume de capital de um povo, juntamente com suas tradições e práticas acumuladas para a captação e comunicação da informação, determinam se aquele povo pode manter grandes números de indivíduos. Empregam-se pessoas e produzem-se matérias primas e implementos para atender às necessidades futuras de pessoas desconhecidas somente se aqueles que podem investir o capital para fechar o hiato existente entre o atual desembolso e o lucro futuro conseguem com isto um incremento pelo menos tão grande quanto o que poderiam obter usando aquele capital de outras formas.

Portanto sem os ricos — sem aqueles que acumularam capital — os pobres que tivessem condições de existir seriam na realidade muito mais pobres, arrancando a duras penas seu sustento de terras marginais nas quais cada seca acabaria matando com a maioria dos filhos que tentassem criar.

A geração de capital alterou essa situação mais do que qualquer outra coisa.

Quando o capitalista pôde empregar outras pessoas para seus propósitos, sua capacidade de alimentá-las beneficiou tanto a elas quanto a ele. Essa possibilidade aumentou ainda mais à medida que alguns indivíduos tiveram condições de empregar outros não apenas diretamente, para atender à suas próprias necessidades, mas para comerciar bens e serviços com um número incontável de outras pessoas. Portanto, a propriedade, o contrato, o comércio e o uso do capital não beneficiariam apenas uma minoria.

A inveja e a ignorância levaram as pessoas a considerar a posse de mais do que uma pessoa necessita para o consumo presente um motivo de condenação mais que de mérito. Contudo, a idéia de que este capital seja acumulado "às custas de outros", é um retrocesso a posições econômicas que, por mais óbvios que possam parecer a alguns, são de fato infundadas e tornam impossível um conhecimento preciso do desenvolvimento da economia.

O Caráter Regional do Problema

Outra fonte de equívocos é a tendência a considerar o crescimento populacional em termos puramente globais. O problema da população deve ser visto como um problema regional, com aspectos diferentes em

áreas diferentes. O problema real está na possibilidade de o número de habitantes de determinadas regiões, por qualquer razão, ser superior aos recursos daquelas áreas (inclusive os recursos que eles podem utilizar para comerciar).

Na medida em que o aumento populacional foi permitido pela crescente produtividade das populações nas regiões envolvidas ou por uma utilização mais eficiente de seus recursos, e não pelo apoio externo, artificial e deliberado, não há razões para preocupações. Do ponto de vista moral, temos tão pouco direito de impedir o crescimento da população em outras partes do mundo quanto o dever de ajudá-la. Por outro lado, um conflito moral poderá de fato surgir se os países materialmente avançados continuarem a assistir e em realidade até mesmo a subsidiar o crescimento das populações em regiões, como por exemplo na zona do Sahel na África Central, em que parecem existir poucas perspectivas de sua população atual, e menos ainda uma população maior, num futuro previsível, ter condições de se manter por seus próprios esforços. Qualquer tentativa de manter uma população além do volume no qual o capital acumulado atualmente ainda poderia ser reproduzido, o número de pessoas que poderia ser mantido diminuiria. A não ser que haja uma interferência de nossa parte, somente aumentarão aquelas populações que podem se sustentar. Os países avançados, ajudando populações como a do Sahel a aumentar, estão alimentando expectativas, criando situações que envolvem obrigações, e portanto assumindo uma grave responsabilidade à qual muito provavelmente mais cedo ou mais tarde faltarão. O homem não é onipotente, e reconhecendo os limites de seus poderes poderá chegar mais perto da realização de seus desejos do que seguindo seus impulsos naturais para aliviar um sofrimento remoto a respeito do qual, infelizmente, pouco ou nada ele pode fazer.

Em todo caso, não há nenhum perigo de que, num futuro previsível que pode nos dizer respeito, a população do mundo em seu conjunto superará além de seus recursos de matérias primas, e há todas as razões para se supor que forças inerentes deterão este processo muito antes que isso possa acontecer. (Ver os estudos de Julian L. Simon [1977, 1981 a & b], Esther Boserup [1981], Douglas North [1973, 1981] e Peter Bauer [1981], bem como meu próprio livro [1954:15 e 1967:208]).

Pois, nas zonas temperadas de todos os continentes, com exceção da Europa, existem vastas regiões que não só podem suportar um aumento populacional, como também seus habitantes podem esperar alcançar os padrões de riqueza, conforto e civilização geral que o mundo

"ocidental" já alcançou unicamente aumentando a densidade da ocupação de suas terras e a intensidade da exploração de seus recursos. Nessas regiões a população precisa se multiplicar para que seus membros atinjam o padrão pelo qual estão lutando. É de seu interesse crescer numericamente, e seria presunçoso, e indefensável do ponto de vista moral, aconselhá-lo, e muito pior ainda coagi-la, a manter seu número reduzido. Embora graves problemas possam surgir caso tentemos preservar de modo indiscriminado todas as vidas humanas em todos os pontos do globo, outros não poderão objetar legitimamente ao aumento numérico de um grupo que é capaz de manter por seus próprios esforços sua população. Os habitantes de países já afluentes não têm qualquer direito de exigir um "fim do crescimento" (como fez o Clube de Roma ou a última produção *Global 2000*), ou criar obstáculo para os países em questão, que se indignam justamente com tais políticas.

Certas idéias relativas às políticas recomendadas visando a limitar a população — por exemplo, a idéia de que povos avançados deveriam transformar partes dos territórios habitados por um povo ainda subdesenvolvido numa espécie de reservas naturais — na realidade são ultrajantes. A imagem idílica dos selvagens felizes que desfrutam sua bucólica pobreza e renunciam de bom grado ao desenvolvimento porque pode conceder a muitos deles o que já consideram como os benefícios da civilização, baseia-se na fantasia. Tais benefícios, como vimos, exigem certos sacrifícios dos instintos e outros mais. Mas um povo menos desenvolvido deve decidir por si, individualmente, se o conforto material e a cultura avançada valem os sacrifícios que implicam. Evidentemente, não deveria ser obrigado a se modernizar; nem deveria ser impedido, por meio de uma política isolacionista, de buscar as oportunidades de modernização.

Com a única exceção dos casos em que o aumento do número de pobres levou os governos a redistribuir a renda em seu favor, não há na história exemplos em que o aumento da população tenha reduzido o padrão de vida daqueles que já haviam alcançado vários níveis. Como Simon demonstrou de modo convincente, "não existe hoje, como nunca existiu, nenhum dado empírico mostrando que o crescimento, a dimensão ou a densidade populacional tenham um efeito negativo sobre o padrão de vida" (1981a:18, e ver também suas obras principais sobre o assunto, 1977 e 1981b).

Diversidade e Diferenciação

A diferenciação é a chave para compreender o crescimento populacional e devemos nos deter aqui a fim de ampliar esse ponto crucial. A realização singular do homem, que leva a muitas de suas outras características distintas, é sua diferenciação e diversidade. Com exceção de algumas outras espécies nas quais a seleção imposta artificialmente pelo homem produziu uma diversidade semelhante, a diversificação do homem não tem paralelos. Isto ocorreu porque, no curso da seleção natural, os seres humanos desenvolveram um órgão extremamente eficiente para aprender de seus semelhantes. Isto tornou o aumento numérico dos homens, ao longo de sua história, não auto-limitante, como em outros casos, mas, ao contrário, auto-estimulante. A população humana cresceu numa espécie de reação em cadeia na qual a maior densidade de ocupação territorial tendeu a produzir novas oportunidades para a especialização e portanto conduziu a um aumento da produtividade individual e, por sua vez a novo aumento numérico. Entre essa numerosa população desenvolveu-se ainda não apenas uma variedade de atributos inatos mas também uma enorme variedade de correntes de tradições culturais que ofereceu à sua grande inteligência a possibilidade de seleção — particularmente durante a prolongada adolescência. A maior parte da humanidade só pode sustentar-se agora porque existem tantos indivíduos diferentes cujos diferentes dons lhes permitem diferenciar-se entre si ainda mais absorvendo uma variedade ilimitada de combinações de correntes distintas de tradições.

A diversidade para a qual a crescente densidade ofereceu novas oportunidades foi essencialmente a diversidade do trabalho e da especialização, da informação e do conhecimento, da propriedade e da renda. O processo não é simples nem casual e tampouco previsível, pois a cada passo a crescente densidade populacional cria apenas possibilidades não realizadas que podem ou não ser descobertas e realizadas rapidamente. Somente quando sua população anterior já havia passado por este estágio e era possível imitar seu exemplo, o processo podia ser extremamente rápido. O aprendizado avança por uma multiplicidade de canais e pressupõe uma grande variedade de posições e relações individuais entre grupos e indivíduos da qual emergem as possibilidades de colaboração.

Quando as pessoas aprendem a se beneficiar de novas oportunidades proporcionadas pelo aumento da densidade populacional (não apenas por causa da especialização produzida pela divisão do trabalho, pelo conhe-

cimento e pela propriedade, mas também por certa acumulação individual de novas formas de capital), isto se torna a base de novo crescimento. Graças à multiplicação, diferenciação, comunicação e interação através de distâncias cada vez maiores, e à transmissão através do tempo, a humanidade tornou-se uma entidade distinta preservando certas características estruturais que podem produzir efeitos benéficos para um novo aumento numérico.

Pelo que sabemos, a ordem espontânea é provavelmente a estrutura mais complexa do universo — uma estutura na qual os organismos biológicos que já são extremamente complexos adquiriram a capacidade de aprender, de assimilar partes das tradições suprapessoais que lhes permitem adaptar-se a cada instante a uma estrutura constantemente variável que possui uma ordem de um nível de complexidade ainda mais elevado. Passo a passo, impedimentos momentâneos a ulteriores aumentos da população são vencidos, os aumentos populacionais fornecem o fundamento para novos aumentos, e assim por diante, levando a um processo progressivo e acumulativo que não termina enquanto todas as regiões férteis ou ricamente dotadas sobre a terra também não forem densamente ocupadas.

O Centro e a Periferia

E posso de fato parar aqui: eu não acho que a tão temida explosão populacional — as pessoas seriam tão numerosas que só poderiam viver comprimidas — vá ocorrer. A história inteira do crescimento da população mundial pode estar se aproximando do fim, ou pelo menos de um novo nível. Pois o aumento populacional mais elevado jamais ocorreu nas economias de mercado desenvolvidas mas sempre nas periferias destas, entre os pobres que não possuíam terra fértil e equipamentos que lhes permitissem manter-se, mas aos quais os "capitalistas" ofereciam novas oportunidades de sobrevivência.

Essas periferias, entretanto, estão desaparecendo. Além disso, não há mais países para ingressar na periferia: o processo explosivo da expansão populacional, nas duas últimas gerações, quase alcançou as derradeiras regiões remotas do globo.

Conseqüentemente, existem fortes razões para duvidar que seja correta a extrapolação da tendência dos últimos séculos — de uma aceleração indefinidamente crescente do crescimento populacional — para o futuro indefinido. Podemos aguardar e esperar que quando as últimas reservas de povos que estão agora ingressando na ordem espontânea estiverem esgotados, seu crescimento numérico, que tanto preocupa as pessoas, gradativamente regredirá. Afinal, nenhum grupo razoavelmente afluente mostra essa tendência. Não temos um conhecimento suficiente para dizer quando alcançaremos o momento crítico, mas podemos corretamente pressupor que ainda levará muito tempo até nos aproximarmos dos horrores criados pelo fantasma, do inelutável crescimento indefinido da humanidade.

Presumo que o problema já esteja diminuindo: a taxa de crescimento populacional está agora se aproximando, ou já alcançou o seu ápice, e não aumentará muito mais, mas ao contrário declinará. Evidentemente, não podemos afirmar com certeza, mas parece que — mesmo que isto ainda não tenha ocorrido — em algum momento da última década nesse século o crescimento populacional alcançará um máximo e depois declinará, a não ser que ocorra uma intervenção deliberada para estimulá-lo.

Já em meados da década de 60 a taxa anual de crescimento das regiões em desenvolvimento alcançava um pico por volta de 2,4%. e começou a declinar ao nível atual de aproximadamente 2,1%. E a taxa de crescimento populacional de outras regiões mais desenvolvidas já estava em declínio nessa mesma época. Em meados daquela década, a população alcançou aparentemente uma elevada taxa anual de crescimento permanente recuando em seguida (Nações Unidas, 1980, e J. E. Cohen, 1984:50-51). Como escreve Cohen: "a humanidade começou a exercer ou experimentar a limitação que governa todas as espécies a ela semelhantes".

Os processos em andamento podem se tornar mais compreensíveis se analisarmos mais atentamente as populações das periferias das economias em desenvolvimento. Os melhores exemplos se encontram talvez nas cidades que mais crescem no mundo em desenvolvimento — Cidade do México, Cairo, Calcutá, São Paulo, Djakarta, Caracas, Lagos, Bombaim — onde a população mais do que dobrou num breve espaço de tempo e onde os antigos centros urbanos tendem a ser circundados por favelas ou "bidonvilles".

O aumento populacional que ocorre nessas cidades é oriundo do fato de que as pessoas que vivem nas periferias das economias de mercado,

embora já se beneficiando por participarem de tais economias (por exemplo, pelo acesso a uma medicina mais avançada, a melhores informações de todo tipo e as insituições e práticas econômicas avançadas), não se adaptaram plenamente às tradições, à moral e aos costumes dessas economias. Por exemplo, elas podem seguir ainda os costumes de procriação originados de circunstâncias externas à economia de mercado onde, por exemplo, a primeira reação dos pobres a um pequeno aumento da riqueza foi gerar um número de descendentes pelo menos suficiente para prover a eles na velhice. Esses costumes antigos estão agora desaparecendo aos poucos, em certos lugares até rapidamente, e esses grupos periféricos, em particular os mais próximos do centro, estão absorvendo as tradições que lhes permitem regular melhor sua propagação. Afinal, os centros comerciais em desenvolvimento se tornam pólos de atração em parte exatamente por oferecerem modelos de como alcançar pela imitação aquilo que muitos desejam.

Essas favelas, interessantes em si, também ilustram muitos outros temas desenvolvidos anteriormente. Por exemplo, a população da zona rural ao redor dessas cidades não foi depauperada às custas das favelas; em geral ela também se beneficiou com o crescimento das cidades. As cidades ofereceram sustento a milhões de pessoas que de outro modo teriam morrido ou jamais teriam nascido se elas (ou seus pais) não tivessem migrado para aqueles centros. Os que migraram para as cidades (ou suas periferias) não foram levados para lá pela benevolência dos habitantes das cidades que lhes ofereceram empregos e equipamentos nem pelo conselho benévolo de seus "vizinhos" rurais em melhores condições de vida, mas ao contrário deram ouvidos a boatos dando conta de pobres desconhecidos (talvez em algum remoto vale serrano) que se salvaram por terem sido atraídas para as cidades em desenvolvimento pelas notícias de que lá encontrariam trabalho remunerado. Foi a ambição, e até mesmo cobiça, de uma vida melhor, e não a benevolência, que salvou estas vidas: contudo, foi melhor do que a benevolência poderia ter feito. As pessoas que migraram do campo aprenderam dos sinais do mercado — embora não pudessem compreender o problema em termos tão abstratos — que a renda não consumida atualmente pelos ricos das cidades estava sendo usada para suprir outras pessoas de implementos ou de meios de subsistência em pagamento por seu trabalho, permitindo a sobrevivência de pessoas que não haviam herdado terra arável e implementos para cultivá-la.

Evidentemente, pode ser difícil para alguns aceitar que os que vivem nessas favelas as prefiram deliberadamente ao campo (sobre o qual as

pessoas têm sentimentos tão românticos) como lugares para subsistir. Contudo, como Engels descobriu em seu tempo nas favelas de Manchester, em relação aos camponeses irlandeses e ingleses, foi o que aconteceu.

A sordidez dessas áreas periféricas deve-se principalmente à própria marginalidade econômica que obrigou as pessoas a residir nesses locais e não no campo. Também não devem ser ignorados os efeitos "cíclicos" negativos das tentativas dos governos do terceiro mundo de administrar suas economias, e da capacidade desses governos de retirar as oportunidades de emprego dos grupos periféricos como concessões a interesses trabalhistas estabelecidos ou a reformadores sociais equivocados.

Finalmente — e nesse caso podemos às vezes testemunhar o processo de seleção quase em primeira mão e em sua forma mais patente — os efeitos da moral comercial não recaem de modo mais cruel e visível sobre aqueles que já aprenderam a praticá-los de uma forma relativamente mais avançada, mas ao contrário, nos recém-chegados que ainda não aprenderam a lidar com elas. Os que vivem nas periferias ainda não observam plenamente as novas práticas (e portanto são quase sempre considerados "indesejáveis" e freqüentemente até mesmo beirando a criminalidade. E também experimentam pessoalmente o primeiro impacto de algumas práticas de civilização mais avançada sobre as pessoas que ainda sentem e pensam de acordo com a moral da tribo e da aldeia.

Por mais penoso que este processo possa ser para estas pessoas, elas também, ou especialmente elas, se beneficiam com a divisão do trabalho formada pelas práticas das classes econômicas; e muitos mudam gradativamente sua maneira de ser, só então melhorando a qualidade de vida. Pelo menos uma segurança mínima de conduta de sua parte será uma condição para que lhes seja permitido ingressar no grupo maior, já constituído, e ganhar aos poucos uma parcela cada vez maior de seu produto total.

Pois as multidões mantidas vivas por sistemas diferentes de normas decidem qual será o sistema que predominará. Esses sistemas de normas não serão necessariamente aqueles que as próprias massas (das quais os habitantes das favelas são apenas um exemplo dramático) já adotaram plenamente, mas aqueles seguidos por um núcleo ao redor de cuja periferia vai-se concentrando um número crescente de indivíduos para participar dos ganhos do produto total cada vez maior. Os que adotam pelo menos em parte as práticas da ordem espontânea, e delas se beneficiam, freqüentemente o fazem sem ter consciência dos sacrifícios que estas mudanças eventualmente implicarão. Tampouco os primitivos ha-

bitantes do campo que tiveram de aprender duras lições foram somente cruéis: os conquistadores militares que dominaram uma população submetida e inclusive destruiram sua elite muitas vezes, mais tarde, aprenderam, para seu pesar, que para desfrutar dos benefícios locais teriam de adotar práticas locais.

O Capitalismo Gerou o Proletariado

Nas secções que restam podemos talvez resumir alguns dos nossos principais argumentos e observar algumas de suas implicações.

Se perguntarmos o que os homens devem em primeiro lugar às práticas morais dos chamados capitalistas a resposta é: sua própria vida. A literatura socialista que atribui a existência do proletariado à exploração de grupos que já eram capazes de se manter é totalmente fictícia. A maioria dos indivíduos que agora constituem o proletariado não teria condições de existir se outros não lhes proporcionassem os meios de subsistência. Embora essas pessoas possam se *sentir* exploradas, e os políticos possam estimular e jogar com estes sentimentos para ganhar poder, a maior parte do proletariado ocidental e dos milhões que vivem no mundo em desenvolvimento deve sua existência às oportunidades que os países avançados criaram para eles. Tudo isso não se restringe aos países ocidentais e ao mundo em desenvolvimento. Os países comunistas como a Rússia estariam morrendo de fome hoje se suas populações não fossem sustentadas vivas pelo mundo ocidental — embora os líderes desses países jamais venham a admitir publicamente que nós só podemos sustentar a atual população mundial, inclusive a dos países comunistas, preservando com sucesso e melhorarmos a base da propriedade privada que torna possível nossa ordem espontânea.

O capitalismo também introduziu uma nova maneira de obter renda com a produção que *liberta* as pessoas ao tornar a elas e freqüentemente à sua progênie também, independentes dos grupos familiares ou das tribos. Isto ocorre mesmo que o capitalismo às vezes seja impedido de proporcionar tudo o que poderia àqueles que desejam se beneficiar dele por monopólios de grupos organizados de trabalhadores, os "sindicatos", os quais criam uma escassez artificial de sua categoria de mão-de-obra impedindo que aqueles que assim desejam trabalharem por um salário inferior o façam.

A vantagem de substituir propósitos concretos determinados por normas abstratas manifesta-se claramente em casos como estes. Ninguém previu o que iria acontecer. Não foi um desejo consciente de fazer com que a espécie humana crescesse o mais rapidamente possível, nem a preocupação com determinadas existências conhecidas que levou a esse resultado. Nem sempre foram os descendentes diretos daqueles que iniciaram novas práticas poupança, propriedade privada e coisas semelhantes) assim melhores oportunidades de sobrevivência não preservam-*determinadas* vidas, mas aumentam as possibilidades(ou perspectivas ou probabilidades) de uma propagação mais rápida do grupo. Tais resultados não foram desejados nem previstos. Na realidade, algumas destas práticas podem ter implicado menor apreço por algumas vidas em particular, uma disposição ao sacrifício pelo infanticídio, a abandonar os velhos e doentes, ou a matar os indivíduos perigosos, com a finalidade de melhorar as perspectivas de sustento e multiplicação dos que restavam.

Não podemos afirmar que aumentar a humanidade é bom no sentido absoluto. Sugerimos apenas que essa conseqüência, o aumento de determinadas populações pela obediência a determinadas normas, levou à seleção das práticas cujo predomínio se tornou a causa de ulterior multiplicação. (Tampouco, como vimos no Capítulo I, sugerimos que a moral evoluída que limita e suprime certos sentimentos inatos suplantaria totalmente esses sentimentos. Nossos instintos inatos ainda são importantes nas relações com nossos semelhantes mais próximos, e também em certas outras situações).

Contudo, se a economia de mercado na realidade predominasse sobre outros tipos de ordem por permitir aos grupos que adotaram suas normas básicas se multiplicarem melhor, então, *o cálculo em valores de mercado é um cálculo em termos de vidas:* os indivíduos guiados por este cálculo fizeram o que mais contribui para que aumentassem a sua população, embora não fosse esta sua intenção.

O Cálculo dos Custos é um Cálculo de Vidas

Embora o conceito de "cálculo de vidas" não possa ser tomado em seu sentido literal, ele é mais do que uma metáfora. Talvez não existam simples relações quantitativas governando a preservação da vida humana

pela ação econômica, mas não se pode superestimar a importância dos efeitos últimos da conduta do mercado. Contudo, é preciso acrescentar várias qualificações. Em geral, somente vidas *desconhecidas* contarão como outras tantas unidades quando se trata da questão de sacrificar algumas delas a fim de satisfazer a um número maior em outro lugar.

Mesmo que não gostemos de encarar tal fato, constantemente temos de tomar essas decisões. Vidas desconhecidas não constituem valores absolutos nas decisões pessoais ou públicas, e o construtor de rodovias, de hospitais ou de equipamento elétrico jamais tomará as precauções máximas contra acidentes mortais, porque evitando os custos que isto acarretaria em outras partes os riscos gerais para as vidas humanas podem ser bastante reduzidos. Quando o cirurgião militar depois de uma batalha realiza uma 'triagem' — quando deixa morrer um soldado que poderia ser salvo, porque no tempo que ele teria de dedicar a salvá-lo poderia salvar três outras vidas (ver Hardin, 1980:59, que define "triagem" "o procedimento que salva o máximo de vidas") — está agindo com base num cálculo de vidas. Este é o outro exemplo de como a alternativa entre salvar mais ou menos vidas determina nossa visão, mesmo que seja como um vago sentimento a respeito do que deveria ser feito. A exigência de se preservar o maior número de vidas não significa que todas as vidas sejam consideradas igualmente importantes. Pode ser mais importante salvar a vida do médico, em nosso exemplo acima, do que salvar a de um seu determinado paciente: caso contrário ninguém poderia sobreviver. Algumas vidas evidentemente são mais importantes porque criam ou preservam outras. O bom caçador ou defensor da comunidade, a mãe prolífica e talvez até mesmo o velho sábio podem ser mais importantes do que a maioria dos bebês e dos idosos. Da preservação da vida de um bom chefe podem depender inúmeras outras. E o indivíduo extremamente produtivo pode ser *mais valioso para a comunidade* do que outros indivíduos adultos. *A evolução tenderá a maximizar o atual número de vidas, mas não o esperado caudal de vidas futuras.* Se num grupo fossem preservados todos os homens em idade fértil, ou todas as mulheres, e o número de pessoas necessário para defendê-los e alimentá-los, as perspectivas de crescimento futuro não seriam praticamente afetadas, enquanto a morte de todas as mulheres com menos de quarenta e cinco anos destruiria toda possibilidade de preservação da estirpe.

Mas se por esta razão todas as vidas desconhecidas devem ter igual valor na ordem espontânea — e em nossos próprios ideais chegamos bastante próximos desse objetivo no que concerne à ação do Estado —

tal objetivo jamais pautou o comportamento no pequeno grupo ou em nossas reações inatas. Portanto, somos impelidos a levantar a questão da moralidade ou da validade do princípio.

Contudo, como acontece com todos os outros organismos, o "propósito" principal ao qual se adapta a constituição física do homem bem como suas tradições é gerar outros seres humanos. Nisso ele foi surpreendentemente bem sucedido, e sua luta consciente terá o efeito mais duradouro somente se, consciente ou não, contribuir para este resultado. Não há realmente sentido em perguntar se algumas de suas ações que contribuem de fato para tal coisa são realmente "boas", em particular se desse modo se pretende indagar se *gostamos* dos resultados. Pois, como vimos, jamais podemos escolher nossa moral. Embora exista uma tendência a interpretar a bondade de uma maneira utilitária, a afirmação de que "bom" é aquilo que produz resultados desejados, não é nem verdadeira nem útil. Mesmo que nos limitemos ao uso comum, verificamos que a palavra "bom" em geral se refere àquilo que a tradição nos diz que devemos fazer sem saber por quê — o que não é negar que sempre se estejam inventando justificativas para determinadas tradições. No entanto, podemos perfeitamente perguntar quais entre as muitas e conflitantes normas que a tradição considera boas tendem, em determinadas condições, a preservar e multiplicar os grupos que as seguem.

A Vida Não Tem Nenhum Objetivo Além de si Própria

A vida existe somente na medida em que provê à sua própria continuação. Qualquer que seja o *motivo* pelo qual os homens vivem, hoje a maioria vive *por causa* da ordem de mercado. Nós nos tornamos civilizados graças ao aumento numérico da humanidade somente porque a civilização permitiu esse aumento: podemos ser poucos e selvagens, ou muitos e civilizados. Se a humanidade fosse reduzida à sua população de há dez mil anos, não poderia preservar a civilização. Na realidade, mesmo que o conhecimento já conquistado fosse preservado em bibliotecas, os homens pouco poderiam usá-lo se não existissem em número suficiente para ocupar os empregos exigidos pela ampla especialização e divisão do trabalho. Todo conhecimento disponível nos livros não evitaria que

dez mil pessoas poupadas em algum lugar após um holocausto nuclear tivessem de voltar à vida de caçadores e catadores, embora provavelmente reduzisse a duração total de tempo em que a humanidade teria de permanecer nessa condição.

Quando as pessoas começaram a construir melhor do que já sabiam porque começaram a subordinar objetivos concretos comuns a normas abstratas que lhes permitiam participar de um processo de colaboração organizada que ninguém poderia verificar ou sistematizar e a qual ninguém poderia ter previsto, elas criaram situações involuntárias e freqüentemente indejadas. Poderão nos desagradar o fato de nossas normas terem sido moldadas principalmente por sua adequação ao aumento numérico da humanidade, mas não temos muita escolha nesse sentido agora (se é que já tivemos), pois temos de lidar com uma situação anteriormente criada. Já existem tantas pessoas; somente uma economia de mercado pode manter a maioria delas vivas. Graças à rápida transferência de informações, por toda parte os homens conhecem agora os elevados padrões de vida possíveis. A maioria dos que vivem em lugares menos povoados só podem esperar alcançar tais padrões multiplicando-se e ocupando suas regiões de forma mais densa — aumentando assim muito mais o número de pessoas que podem ser mantidas com vida por uma economia de mercado.

Como só podemos preservar e garantir o número atual de seres humanos aderindo aos mesmos princípios gerais, é nosso dever — a não ser que desejemos realmente condenar milhões de pessoas à inanição — rechaçar às afirmações de certos credos que tendem a destruir os princípios básicos dessas morais, como a instituição da propriedade individual.

Em todo o caso, nossos desejos e anseios são em grande parte irrelevantes. Quer *desejemos* novos aumentos da produção e da população ou não, devemos — apenas para manter a população e a riqueza existentes, e para protegê-los da melhor maneira possível contra a calamidade — lutar em favor daquilo que, em condições favoráveis, continuará levando, pelo menos por algum tempo, e em muitos países, novo crescimento.

Embora não pretendesse avaliar se, tendo a possibilidade, haveríamos de querer escolher a civilização, o exame das questões relativas à população suscita dois pontos importantes. Primeiramente, a ameaça de uma explosão populacional que tornaria as vidas em geral miseráveis parece, como vimos, infundada. Uma vez conjurado esse perigo, se considerarmos as realidades da vida "burguesa" — mas não as exigên-

cias utópicas de uma vida livre de qualquer conflito, de dor, de insatisfação, e, em realidade, e memo de moral — poderemos pensar que os prazeres e os estímulos da civilização não constituem um mau negócio para aqueles que ainda não os desfrutam. Mas provavelmente não poderemos responder de modo definitivo com estas especulações à pergunta se estamos em situação melhor com ou sem civilização. O segundo ponto é que a única coisa que se aproxima de uma avaliação objetiva da questão é ver o que fazem as pessoas quando têm uma oportunidade — como não é nosso caso. A rapidez com a qual as pessoas comuns do Terceiro Mundo — em contraposição aos intelectuais formados no Ocidente — parecem abraçar as oportunidades que lhes são oferecidas pela ordem espontânea, mesmo que isto implique morar por algum tempo nas favelas da periferia, complementa as evidências concernentes às reações dos camponeses europeus à introdução do capitalismo urbano, mostrando, que tendo essa possibilidade, as pessoas em geral escolhem a civilização.

zzzz

anos, onde companheiros conhecidos aprenderam a servir um ao outro e a perseguir objetivos comuns. Curiosamente, essas atitudes e emoções mais primitivas arcaicas, são agora defendidas em grande parte pelo racionalismo e pelo empirismo, pelo hedonismo e o socialismo a ele associado. Do outro lado, está o desenvolvimento mais recente da evolução cultural, no qual já não servimos mais principalmente os companheiros conhecidos ou não mais perseguimos objetivos comuns, mas onde se deu a evolução das instituições, dos sistemas morais e das tradições que produziram e agora mantêm com vida um número muitas vezes maior de indivíduos do que aquele que existia antes da aurora da civilização, os quais se dedicam, em geral de modo pacífico embora competitivo, à busca de milhares de fins diferentes que elas próprias escolheram em colaboração com milhares de outros indivíduos que jamais poderão conhecer.

Como isto pode ter acontecido? Como é possível que tradições que as pessoas não apreciam ou não conhecem, cujos efeitos em geral elas não percebem e tampouco podem perceber ou prever, e que ainda combatem, ardorosamente, tenham sido transmididas de geração para geração?

Em parte, é claro, a resposta é aquela com a qual começamos, a evolução das ordens morais pela seleção do grupo: grupos que se comportam dessa maneira simplesmente sobrevivem e proliferam. Mas isto não pode ser tudo. Se não foi pela compreensão de seu efeito benéfico na criação de uma ordem espontânea que até aquele momento era inimaginável, quando então surgiram tais normas de conta? Mais importante, como elas foram então preservados em face da forte oposição dos instintos e mais recentemente contra a razão? Agora chegamos à questão da religião.

O costume e a tradição, ambos adaptações não racionais ao ambiente, têm maior probabilidade de orientar a seleção do grupo quando sustentados por totens e tabus ou crenças mágicas ou religiosas — crenças que desenvolveram-se da tendência de interpretar qualquer ordem que os homens encontrassem de uma maneira animística. No início, a principal função de tais restrições à ação individual pode ter sido a de servir como sinais de reconhecimento entre os membros do grupo. Posteriormente a crença em espíritos que puniam os transgressores fez com que tais restrições fossem preservadas. 'Os espíritos são geralmente concebidos como guardiães da tradição... Nossos ancestrais vivem agora como espíritos no outro mundo... Eles se zangam e fazem coisas más se não obedecemos o costume' (Malinowski, 1936:25).

Mas isto não é ainda suficiente para que qualquer seleção real ocorra, uma vez que tais crenças e os ritos e cerimônias associados a elas deverão também operar em outro nível. As práticas comuns deverão ter a oportunidade de produzir seus efeitos benéficos sobre determinado grupo em escala progressiva, antes que a seleção por evolução possa tornar-se efetiva. Entretanto, como são transmitidas de geração para geração? Diferentemente das propriedades genéticas, as propriedades culturais não são transmitidas automaticamente. A transmissão e a não transmissão de geração a geração constituem tanto contribuições positivas ou negativas para um "estoque" acumulado de tradições quanto quaisquer contribuições por parte de indivíduos. Muitas gerações serão provavelmente obrigadas a assegurar que qualquer dessas específicas tradições sejam, de fato, continuadas, e que ocorra poderá haver a necessidade de crenças míticas de alguma espécie, especialmente no que diz respeito a regras de conduta que conflitem com o extinto. Uma explicação meramente utilitária, ou mesmo funcionalista dos diferentes ritos ou cerimônias, será insuficiente e até mesmo implausível.

Devemos em parte às crenças místicas e religiosas e, acredito, particularmente às principais crenças monoteístas, o fato de que as tradições benéficas tenham sido preservadas e transmitidas, pelo menos durante tempo suficiente para possibilitar que os grupos que a seguem crescessem e tivessem a oportunidade de espalhar-se mediante seleção natural ou cultural. Isso significa que, gostemos ou não, devemos a persistência de certas práticas, e a civilização que delas resultou, em parte ao apoio proveniente de crenças que não são verdadeiras ou passíveis de verificação ou teste, da mesma forma que constituem enunciados científicos, e que não são certamente o resultado de argumentação racional. Algumas vezes penso que poderia ser apropriado chamar pelo menos alguns deles, ainda que como gesto de apreciação, "verdades simbólicas", uma vez que ajudaram os seus adeptos a "serem fecundos, multiplicar-se e encher a terra e submetê-la" (Genesis 1:28). Mesmo aqueles entre nós, como eu mesmo, que não estão preparados para aceitar a concepção antropomórfica de uma divindade pessoal, deveriam admitir que a perda prematura do que consideramos como crenças não factuais teriam privado a humanidade de um apoio poderoso do longo desenvolvimento da ordem espontânea de que agora desfrutamos e que mesmo agora a perda dessas crenças, quer verdadeiras ou falsas, cria grandes dificuldades.

Em qualquer hipótese, a visão religiosa de que a moral era determinada por processos incompreensíveis para nós pode de qualquer maneira

ser mais verdadeiras (ainda que não exatamente da maneira pretendida) que a desilusão racionalista de que o homem, ao exercer sua inteligência, inventou a moral que lhe deu o poder para obter mais do que ele jamais poderia prover. Se mantivermos esses fatos em mente, poderemos melhor entender a apreciar os clérigos que, segundo dizem, tornaram-se de alguma forma céticos quanto à validade de alguns de seus ensinamentos e que no entanto continuaram a ensiná-los porque temiam que a perda da fé levaria ao declínio da moral. Não dúvida de que estavam certos; e até mesmo o agnóstico deveria admitir que devemos à nossa moral e a tradição que ela nos deu, não apenas nossa civilização mas nossas próprias vidas, à aceitação de tais alegações factuais cientificamente inaceitáveis.

A indubitável conexão *histórica* entre religião e os valores que formaram e favoreceram nossa civilização, como a família e a propriedade individual, não significa obviamente que existe qualquer conexão *intrínseca* entre religião como tal e os referidos valores. Entre fundadores das religiões, nos últimos dois mil anos, muitos se opuseram à propriedade e à família. *Mas as únicas religiões que sobreviveram são aquelas que apoiaram a propriedade e a família.* Dessa forma, a perspectiva para o comunismo, que é tanto anti-propriedade quanto anti-família (e também anti-religião), não é promissora. Pois ele é, acredito, em si mesmo uma religião que teve seu tempo, e que está agora declinando rapidamente. Em países comunistas e socialistas estamos observando como a seleção natural de crenças religiosas faz desaparecer os inadaptados.

> O declínio do comunismo de que falo está obviamente ocorrendo principalmente onde ele tem sido efetivamente implementado — e tem portanto podido desapontar esperanças utópicas. Ela continua a viver, contudo, nos corações daqueles que não experimentaram seus efeitos reais: em intelectuais do ocidente e entre os pobres na periferia da ordem espontânea, isto é, no Terceiro Mundo. Dentre os primeiros, parece haver em certa medida o sentido crescente de que o racionalismo do tipo aqui criticado é um falso deus; mas a necessidade de um deus de algum tipo persiste e é encontra em parte mediante meios tais como o retorno a uma visão curiosa da dialética Hegueliana que possibilita que a ilusão da racionalidade coexistia com um sistema de crença fechado ao criticismo pelo compromisso inquestionável e com uma 'totalidade humanística' (e, de fato, é em si mesma supramente racionalística, exatamente no sentido construtivista que critiquei). Conforme diz Herbert Marcuse, 'A liberdade real para a existência individual (e não meramente no sentido liberalista) é possível apenas

numa *polis* especificamente estruturada, uma sociedade racionalmente 'organizada' (citada em Jay, 1973: 119). Para ver o que esta 'racionalidade' significa, vide ibid., 49, 57, 60, 64, 81, 125., et passim). Neste último caso, a 'teologia da libertação' poderá fundir-se com o nacionalismo, para prodzudir uma nova religião poderosa com conseqüências desastrosas para povos já em horríveis dificuldades econômicas (vide O'Brien, 1986).

De que forma teria a religião sustentado os costumes benéficos? Os costumes cujos efeitos benéficos eram imperceptíveis por parte daqueles que os praticavam deviam provavelmente ser preservados o suficiente para aumentar sua vantagem seletiva somente quando apoiados por algumas outras fortes crenças; e algumas fés poderosas supernaturais ou mágicas encontravam-se prontamente disponíveis para exercer este papel. À medida em que determinada ordem de interação humana se tornava mais extensa e ainda mais ameaçadora aos reclamos instintivos, poderiam por algum tempo tornar-se bastante dependente da influência contínua de algumas dessas crenças religiosas — razões falsas que influenciavam os homens a fazerem o que fosse necessário para manter a estrutura que possibilitava a eles nutrir os seus grupos em expansão (vide Apêndice G).

Mas assim como a própria criação da ordem mais espontânea nunca foi premeditada, não há razão para supor que o respaldo representado pela religião fosse em geral cultivado de maneira deliberada, ou que existisse muitas vezes um elemento "conspiracional" a seu respeito. É ingênuo — em especial para nossa tese de que *não podemos* observar os efeitos da moral — imaginar uma elite de sábios calculando friamente os efeitos das várias morais, selecionando-os, e conspirando para persuadir as massas com "nobres mentiras" platônicas a consumir um "ópio do povo" e portanto a obedecer aquilo que promovia os interesses de seus governantes. Indubitavelmente a escolha de determinadas linhas de crenças religiosas fundamentais se deu muitas vezes por decisões oportunas de governantes seculares. Além disso, o respaldo religioso foi adotado de tempos em tempos deliberada e até mesmo cinicamente, pelos governantes seculares, mas freqüentemente eles se envolviam em disputas momentâneas que não foram tão significativas nos longos períodos evolucionários — períodos nos quais a possibilidade de a norma privilegiada contribuir para o aumento da comunidade era uma questão mais decisiva do que saber qual a camarilha dirigente que poderia tê-la acalentado num determinado período.

Algumas questões de linguagem também podem surgir quando descrevemos e avaliamos esses desenvolvimentos. A linguagem comum é inadequada para definir com precisão as necessárias distinções, em particular quando se trata do conceito de conhecimento. Por exemplo, o *conhecimento* estaria envolvido quando uma pessoa tem o hábito de se comportar de um modo que, sem que tenha consciência, aumenta a probabilidade de não apenas ela e sua família mas também muitos outros indivíduos a ela desconhecidos sobreviverem — principalmente se preservou este hábito por razões totalmente diferentes e em realidade bastante errôneas? Obviamente o que a guiou com sucesso não foi aquilo que entendemos em geral como conhecimento racional. Tampouco é útil definir essas práticas adquiridas como "emotivas" pois, evidente, elas não são sempre guiadas por aquilo que podemos chamar legitimamente de emoções, muito embora certos fatores, como o temor da desaprovação ou da punição (humana ou divina), possam muitas vezes respaldar ou preservar certos hábitos. Em muitos casos, quando não na maioria, venceram aqueles que se ativeram a "hábitos irracionais" ou aprenderam pelo ensinamento religioso coisas como "a honestidade é a melhor política", derrotando assim indivíduos sagazes mais capazes que haviam "raciocinado" de outra maneira. Como estratégias de sobrevivência as contrapartidas da rigidez e da flexibilidade desempenharam importantes papéis na evolução biológica; e a moral que assumiu a forma de normas rígidas foi talvez mais eficaz do que normas mais flexíveis cujos seguidores tentaram orientar esta sua prática, e alterar seu curso, de acordo com fatos particulares e conseqüências previsíveis — e portanto por algo que seria mais fácil chamar de conhecimento.

No que me concerne pessoalmente seria melhor dizer que me acho tão pouco no direito de afirmar quanto de negar a existência daquilo que outros chamam Deus, pois preciso admitir que não sei exatamente o que essa palavra deveria significar. Com certeza, eu rejeito qualquer interpretação antropomórfica, pessoal ou animista do termo, interpretações pelas quais muitas pessoas conseguem dar-lhe um significado. O conceito de um ser que age como um ser humano ou como uma mente humana parece-me mais o fruto de uma arrogante supervalorização das capacidades de uma mente humana. Não posso atribuir um significado às palavras que na estrutura de meu próprio pensamento ou na minha visão de mundo, não têm um lugar que lhes possa conferir um significado. Portanto seria desonesto de minha parte usar essas palavras como se expressassem uma crença minha.

Hesitei muito em introduzir aqui uma observação pessoal, mas por fim decidi fazê-lo porque o respaldo de um agnóstico confesso pode ajudar pessoas religiosas a buscar mais decididamente conclusões das quais compartilhamos. Talvez o que muitos entendam quando falam em Deus seja apenas uma personificação daquela tradição da moral ou dos valores que mantêm viva sua comunidade. A origem da ordem que a religião atribui a uma divindade a semelhança do homem — o mapa ou guia que mostrará à parte como deve se movimentar com sucesso no interior do todo — que agora percebemos, não está fora do mundo físico mas é uma de suas características, demasiado complexa para que qualquer uma de suas partes possa formar dela uma "imagem" ou "representação". Portanto, as proibições religiosas contra a idolatria, contra a produção dessas imagens, são apropriadas. Contudo, a maioria das pessoas talvez possa conceber a tradição abstrata somente como uma Vontade Pessoal. Nesse caso, não estarão inclinadas a procurar essa vontade na "sociedade" numa era em que crenças sobrenaturais mais claras são proibidas por serem consideradas superstições?

Nessa questão talvez repouse a sobrevivência de nossa civilização.

zzzz

Capítulo I) freqüentemente contrastam com as normas evoluídas da conduta. Se somente tais reações inatas são definidas como "naturais", e se para piorar as coisas — somente o que é necessário para preservar uma situação existente, em particular a ordem do pequeno grupo ou da comunidade imediata, é definido como "bom", temos de designar como "não-naturais" e "maus" até mesmo os primeiros passos dados rumo à observância de normas e portanto à adaptação a condições mutáveis — ou seja, os primeiros passos rumo à civilização.

Ora se "natural" deve ser usado para indicar inato ou instintivo, e "artificial" para significar o produto do plano, os resultados da evolução cultural (como as normas tradicionais) evidentemente não são nem uma coisa nem outra — e portanto, não estão apenas "entre o instinto e a razão", como também, é claro, entre "natural" (i.e instintivo) e "artificial" (i.e o produto do plano racional). A dicotomia excludente entre "natural" e "artificial", bem como a dicotomia análoga e relacionada entre "paixão" e "razão" — que, sendo excludente, não permite qualquer espaço entre estes termos — contribui assim em grande parte para que se negligencie e se confunda o crucial processo exosomático da evolução cultural das tradições que determinaram a evolução da civilização. De fato, essas dicotomias definem área e processos como não existentes.

Contudo, se formos além dessas rígidas dicotomias, veremos que o verdadeiro oposto da paixão não é a razão e sim a moral tradicional. A evolução de uma tradição de normas de conduta — que se encontra *entre* os processos da evolução do instinto e os da razão — é um processo distinto considerado equivocadamente um produto da razão. Essas normas tradicionais na realidade se *desenvolveram* naturalmente no curso da evolução.

O crescimento não é uma propriedade exclusiva dos organismos biológicos. Da proverbial bola de neve aos depósitos de vento ou à formação de cristais — ou a areia da água, o surgimento de montanhas e a formação de moléculas complexas — a natureza está repleta de exemplos de crescimento em tamanho ou estrutura. Quando estudamos o surgimento de estruturas de inter-relações entre organismos, descobrimos que é também perfeitamente correto, do ponto de vista etimológico e lógico, usar a palavra "crescer", para defini-los; e é assim que eu entendo a palavra: para designar um processo que ocorre numa estrutura que se auto-sustenta.

Portanto, continuar a contrapor a evolução cultural à natural nos conduz de volta à armadilha mencionada — a dicotomia excludente entre

o desenvolvimento "artificial" guiado pelo plano consciente, e o que se supõe ser "natural" por exibir características instintivas imutáveis. Embora as interpretações construtivistas sejam sem dúvida superiores às "explicações" organiscistas (agora em geral rejeitada por serem consideradas vazias) que meramente substituem um processo inexplicado por outro, deveríamos reconhecer que existem dois tipos distintos de processo evolucionário — ambos perfeitamente naturais. A evolução cultural, embora um processo distinto, continua sob importantes aspectos mais semelhantes à evolução genética ou biológica do que os desenvolvimentos guiados pela razão ou pela previsão dos efeitos das decisões.

A semelhança da ordem da interação humana à dos organismos biológicos, evidentemente, foi observada muitas vezes. Mas na medida em que enquanto éramos incapazes de explicar a formação das estruturas ordenadas da natureza, na medida em que não possuímos uma história da seleção evolucionária, as analogias percebidas eram de pouca valia. Com a seleção evolucionária, entretanto, agora temos a chave para uma compreensão geral da formação da ordem na vida, na mente e nas relações interpessoais.

Casualmente, algumas daquelas ordens, como a da mente, podem formar ordens de um grau inferior, contudo elas não são o produto de ordens de um nível superior. Isto nos ensina a reconhecer a limitação do nosso poder de explicar ou planejar uma ordem pertencente a um estágio inferior da hierarquia de ordens, bem como a incapacidade de explicarmos ou planejarmos outra ordem de uma categoria superior.

Tendo estabelecido o problema geral que interfere com o claro emprego desses termos tradicionais, podemos assinalar brevemente, tomando como exemplo David Hume, que o próprio pensamento de um dos mais importantes pensadores de nossa tradição foi contaminado pelo equívoco decorrente dessas falsas dicotomias. Hume é um exemplo particularmente adequado pois, infelizmente, escolheu para definir as tradições morais, que de fato, eu preferiria chamar naturais, o termo "artificial" (provavelmente tomando emprestada a expressão "razão artificial" dos autores do direito consuetudinário). Ironicamente, isso fez com que ele fosse considerado o fundador do utilitarismo, apesar de ter salientado que, "embora as normas de justiça sejam *artificiais*, não são arbitrárias" e que portanto não é sequer "impróprio chamá-las leis da natureza" (1739/1886: II, 258). Ele tentou defender-se dos equívocos construtivistas explicando que "supunha apenas que essas reflexões se formassem de repente, quando em realidade aparecem insensivelmente

e por degraus'' (1739/1886: II, 274). (Hume utilizou no caso o artifício que os filósofos da moral escoceses chamavam ''história conjetural'' (Stewart, 1829: VII, 90 e Medick, 1973: 134-176) — a um artifício mais tarde denominado freqüentemente ''reconstrução racional'' — de uma maneira que pode produzir equívocos e que seu contemporâneo mais jovem Adam Ferguson aprendeu sistematicamente a evitar). Como estes trechos sugerem, Hume chegou perto de uma interpretação evolucionária, mesmo percebendo que ''forma alguma pode persistir a não ser que possua os poderes e os órgãos necessários à sua sobrevivência: uma nova ordem ou economia deve ser experimentada e continuamente, sem interrupção; até por fim encontrar-se uma ordem capaz de se sustentar e se manter''; e que o homem não pode ''pretender isentar-se do destino de todos os animais vivos [porque a] perpétua guerra entre todas as criaturas vivas'' deve prosseguir (1779/1886: II, 429, 436). Como foi dito, ele praticamente reconheceu que ''existe uma terceira categoria entre o natural e o artificial que possui certas características de um e de outro'' (Haakonssen, 1981:24).

Contudo é grande a tentação de tentar explicar a função das estruturas auto-organizadoras mostrando que essas estruturas poderiam ter sido formadas por uma mente criadora; e portanto é compreensível que alguns seguidores de Hume interpretassem seu termo ''artificial'' dessa maneira, construindo sobre ele uma teoria utilitária da ética segundo a qual o homem escolhe conscientemente sua moral por sua reconhecida utilidade. Pode parecer uma idéia curiosa a ser atribuída a alguém que salientou que ''as normas da moral não são as conclusões da razão'' (1739/1886: II, 235), mas foi um equívoco em que caiu naturalmente um racionalista cartesiano como C.V. Helvetius, de quem Jeremy Bentham teria reconhecidamente tirado suas próprias construções (ver Everett, 1931:110).

Embora em Hume, e também nas obras de Bernard Mandeville, possamos observar o surgimento gradativo dos conceitos gêmeos das formações das ordens amplas e da evolução seletiva (ver Hayek, 1967/78:250, 1963/67:106-121 e 1967/78a:249-266), foram Adam Smith e Adam Ferguson que empregaram pela primeira vez esse enfoque de modo sistemático. A obra de Smith marca o surgimento de um enfoque evolucionário que suplantou progressivamente a visão estática aristotélica. O entusiasta do século XIX que afirmou que a *Riqueza das Nações* só vinha em segundo lugar depois da *Bíblia* em termos de importância foi freqüentemente ridicularizado; mas é possível que não tenha exage-

rado tanto. Mesmo o discípulo de Aristóteles, Tomás de Aquino, não podia ocultar de si próprio que *multae utilitates impedirentur si omnia peccata disricte prohiberentur* — muitas coisas úteis seriam impedidas — obstadas — se todos os pecados fossem rigorosamente proibidos (*Summa Theologica*, II, ii, q. 78 i).

Embora Smith tenha sido reconhecido por vários escritores como o criador da cibernética (Emmet, 1958:90, Hardin, 1961:54), análises recentes dos cadernos de Charles Darwin (Vorzimmer, 1977; Gruber, 1974) sugerem que sua leitura de Adam Smith no ano crucial de 1838 levou Darwin à sua decisiva descoberta.

Portanto, dos filósofos da moral escoceses do século XVIII partem os impulsos principais para uma teoria da evolução, a variedade de disciplinas agora conhecidas como cibernética, teoria geral dos sistemas, sinergética, autopoiesis, etc., bem como o conhecimento do poder auto-ordenador superior do sistema de mercado, e também da evolução da linguagem, da moral e do direito (Ullman-Margalit, 1978 e Keller, 1982).

Não obstante, Adam Smith permanece alvo de piadas, mesmo entre os economistas, muitos dos quais ainda não descobriram que a análise dos processos auto-ordenadores deve ser a principal tarefa de toda ciência da ordem de mercado. Outro grande economista, Carl Menger, pouco mais de cem anos depois de Adam Smith, percebeu claramente que "esse elemento genético é inseparável da concepção da ciência teórica" (Menger, 1883/1933:II, 183 e ver seu emprego anterior do termo "genético" em sua obra de 1871/1934:I, 250). Foi em grande parte graças a este esforço visando à compreensão da formação da interação humana pela evolução e da formação espontânea da ordem que tais enfoques se tornaram os instrumentos principais no tratamento desses fenômenos complexos para a explicação daquelas "leis mecânicas" de causação unidirecional que não são mais adequadas (ver Apêndice B).

Nos anos recentes, a difusão desse enfoque evolucionário afetou de tal forma o desenvolvimento da pesquisa que um relatório do encontro da *Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Arzte* de 1980 dizia que "para a moderna ciência da natureza o mundo das coisas e dos fenômenos se tornou o mundo das estruturas e das ordens".

Esses recentes avanços da ciência natural mostraram que o estudioso americano Simon N. Patten estava certo quando, há cerca de noventa anos, escreveu que "assim como Adam Smith foi o último dos moralistas e o primeiro dos economistas, Darwin foi o último dos economistas e o primeiro dos biólogos (1899, XXIII). Smith mostra ter sido bem mais do

que isto: o paradigma que ele ofereceu tornou-se a partir de então um instrumento de grande poder em muitos campos da conquista científica.

Nada ilustra melhor a origem humanista do conceito de evolução do que o fato de a biologia ter de tomar emprestado seu vocabulário das ciências humanas. O termo "genético", que agora se tornou talvez o termo técnico fundamental para a teoria da evolução biológica ao que tudo indica foi usado pela primeira vez em sua forma alemã (*genetisch*) (Schulze, 1913:I, 242), nas obras de J.G. Herder (1767), Friedrich Schiller (1793) e C.M. Wieland (1800), muitos antes de Thomas Carlyle introduzi-lo na língua inglesa. Foi usado particularmente na linguística depois que Sir William Jones descobriu em 1787, a origem comum das línguas indo-européias; e na época que havia sido elaborado em 1816 por Franz Bopp, o conceito de evolução cultural se tornara um lugar comum. O termo é empregado novamente em 1836 por Wilhelm von Humboldt (1977:III, 389 e 418), que na mesma obra também argumentava que "se concebemos a formação da linguagem, como é mais natural, como sendo sucessiva, torna-se necessário atribuir-lhe, como a toda origem na natureza, um sistema evolucionário" (agradeço ao professor R. Keller, de Düsseldorf, por esta referência). Teria sido por acidente que Humboldt foi também um grande advogado da liberdade individual? E após a publicação da obra de Charles Darwin encontramos juristas e linguistas sabedores de seu parentesco já na antiga Roma (Stein, 1966: Capítulo 3), protestando que já eram "darwinistas antes de Darwin" (Hayek, 1973:153). Só depois da obra *Problems of Genetics* de William Bateson (1913) é que "genética" se tornou rapidamente o nome característico da evolução biológica. Aqui, ater-nos-emos ao seu emprego moderno, estabelecido por Bateson, no sentido de herança biológica através dos "gens", para distingui-lo de herança cultural através do aprendizado — o que não significa que a distinção possa ser sempre feita com exatidão. As duas formas de herança freqüentemente interagem, em particular pela herança genética que determina o que se pode e o que não se pode herdar pelo aprendizado (i.e culturalmente).

B

A Complexidade dos Problemas da Interação Humana

Embora os físicos às vezes não pareçam dispostos a reconhecer a maior complexidade dos problemas da interação humana, o fato em si

foi constatado há mais de cem anos por nada menos que James Clerk Maxwell, o qual, em 1877, escreveu que o termo "ciência física" freqüentemente é aplicado "de uma forma mais ou menos restrita aos campos da ciência em que os fenômenos considerados são os mais simples e mais abstratos, excluindo o estudo de fenômenos mais complexos como aqueles observados nas coisas vivas". E mais recentemente um ganhador do Prêmio Nobel da física, Louis W. Alvarez, salientou que, em realidade, a física é a mais simples de todas as ciências... Mas no caso de um sistema infinitamente mais complicado, como a população de um país em desenvolvimento como a Índia, ninguém ainda pode decidir qual a melhor maneira de mudar as condições existentes (Alvarez, 1968).

Os métodos e modelos mecânicos da simples explicação causal se aplicam cada vez menos à medida que avançamos para os fenômenos complexos. Em particular, os fenômenos cruciais que determinam a formação de muitas estruturas extremamente complexas da interação humana, ou seja, os valores econômicos ou preços, não podem ser interpretados por simples teorias causais ou 'nomotéticas', mas exigem uma interpretação em termos dos efeitos conjuntos de uma quantidade de elementos distintos maior do que jamais poderíamos observar ou manipular individualmente.

Somente a "revolução marginal" da década de 1870 nos deu uma explicação satisfatória dos processos do mercado que Adam Smith muito antes havia descrito com sua metáfora da "mão invisível", expressão que, apesar de seu caráter ainda metafórico e incompleto, foi a primeira descrição científica de tais processos auto-ordenadores. James e John Stuart Mill, ao contrário, não conseguiram conceber a determinação dos valores de mercado de outra maneira que não pela determinação causal por alguns elementos precedentes, e essa incapacidade impediu-lhes, como ocorre com muitos "fisicalistas", modernos, de compreender os processos auto-orientadores do mercado. O conhecimento das verdades subjacentes à teoria da utilidade marginal foi retardado ainda mais pela influência decisiva de James Mill sobre David Ricardo, bem como a própria obra de Karl Marx. As tentativas de chegar a interpretação mono-causais nessas áreas (de duração ainda maior na Inglaterra pela decisiva influência de Alfred Marshall e sua escola) persistem até o presente.

John Stuart Mill desempenhou talvez o papel mais importante a esse respeito. Ele já sofrera a influência socialista e devido a esta tendência

adquiriu grande apelo junto a intelectuais 'progressistas', tornando-se conhecido como o principal liberal e o 'santo do racionalismo'. Contudo, ele provavelmente levou mais intelectuais ao socialismo do que qualquer outra pessoa: o fabianismo, no início, constituia-se essencialmente de um grupo de seus seguidores.

Mill impedira-lhe de compreender a função orientadora dos preços assegurando doutrinamente que "nada mais resta nas leis do valor a ser esclarecido por qualquer escritor atual ou do e o futuro (1848/1965, *Works* III, 456), o que fez acreditar que às 'considerações de valor estavam relacionadas unicamente à distribuição da riqueza' e não à sua produção (1848/1965, *Obras* III, 455). Mill não enxergou a função dos preços por pressupor que somente um processo de causação mecânica produzido por acontecimentos anteriores observáveis constituía uma explicação legítima em termos dos modelos da ciência natural. Devido à influência exercida por tanto tempo pelo pressuposto de Mill, a "revolução marginal", ocorrida vinte e cinco anos mais tarde, teve um efeito explosivo quando ocorreu.

> Entretanto, é preciso mencionar que somente seis anos depois da publicação do texto de Mill, H.H. Gossen, um pensador que é quase totalmente negligenciado, antecipava a teoria da utilidade marginal ao reconhecer já de forma clara que a produção ampla depende da orientação fornecida pelos preços e ao enfatizar que "somente com o estabelecimento da propriedade privada é possível descobrir a medida que determina a quantidade ótima de cada mercadoria a ser produzida em determinadas circunstâncias... A maior proteção possível da propriedade privada é definitivamente a maior necessidade para a continuação da sociedade humana" (1854:1983:254-5).

Apesar do grande dano produzido por sua obra, devemos talvez perdoar Mill por sua paixão pela senhora que mais tarde se tornou sua esposa — cuja morte, na opinião dele, "esse país perdeu a maior mente que ele possuía" e que, segundo seu testemunho, "na nobreza de seu objetivo público... jamais deixou de ter como meta última a perfeita justiça distributiva como meta final, implicando portanto uma sociedade totalmente comunista na prática e em espírito" (1965, *Obras*: XV, 601 e ver Hayek, 1951).

Seja qual for a influência de Mill, a economia marxista ainda hoje tenta explicar ordens de interação extremamente complexas em termos de certos efeitos causais singulares como fenômenos mecânicos e não

como protótipos dos processos auto-ordenadores que nos permitem chegar à explicação de fenômenos extremamente complexos. No entanto, é preciso dizer que, como Joachim Reig salientou (em sua Introdução à tradução espanhola de E. von Bohm-Bawerk sobre a teoria da exploração de Marx (1976)), depois de tomar conhecimento das obras de Jevons e Menger, o próprio Karl Marx teria abandonado completamente qualquer obra futura sobre o capital. Se é assim, seus seguidores evidentemente não foram tão sábios quanto ele.

C

O Tempo e o Surgimento e a Reprodução das Estruturas

O fato de algumas estruturas poderem se formar e multiplicar porque certas estruturas semelhantes já existentes podem transmitir suas propriedades a outras (sujeitas a variações ocasionais), e as ordens abstratas poderem assim sofrer um processo de evolução no curso do qual passam de uma materialização para outras que aparecerão somente porque o modelo já existe, deu ao nosso mundo uma nova dimensão: a flecha do tempo (Blum, 1951). No decorrer do tempo surgem novas características que antes não existiam: estruturas que evoluem e se auto-perpetuam, embora representadas a cada momento apenas por materializações específicas, tornam-se entidades distintas que persistem sob várias manifestações através do tempo.

A possibilidade de formar estruturas por um processo de reprodução fornece os elementos que têm a capacidade de realizar com melhores chances de multiplicação. Os elementos de preferência selecionados para se multiplicarem são aqueles capazes de constituir estruturas mais complexas, e o aumento de seus membros levará à formação de muitas outras estruturas semelhantes. Esse modelo torna-se um elemento constitutivo da ordem do mundo assim como qualquer objeto material. Nas estruturas de interação, os modelos de atividades dos grupos são determinados por práticas transmitidas pelos indivíduos de uma geração aos indivíduos da geração seguinte; e essas ordens preservam seu caráter geral somente pela constante mudança (adaptação).

D

Alienação, Desistentes e as Reivindicações de Parasitas

Nessa seção gostaria de registrar algumas reflexões sobre as questões mencionadas no título.

1. Como vimos, o conflito entre as emoções do indivíduo e o que se espera dele numa ordem espontânea é virtualmente inevitável: reações inatas tendem a penetrar através da rede de normas adquiridas que mantêm a civilização. Mas somente Rousseau forneceu as credenciais intelectuais e literárias de reações que outrora as pessoas cultas desprezavam por julgá-las simplesmente vulgares. Considerarmos o natural (leia-se "instintivo") bom ou desejável é, em sua obra uma expressão de nostalgia pelo simples, o primitivo, ou mesmo o bárbaro, baseada na convicção de que deveríamos satisfazer nossos desejos, em vez de aceitarmos os grilhões supostamente criados e impostos por interesses egoistas.

   De uma forma mais branda, o desapontamento pela incapacidade de nossa moral tradicional proporcionar um prazer maior foi expresso recentemente na nostalgia pelo pequeno que é belo ou nas queixas sobre *The Joyless Economy* (Schumacher, 1973, Scitovsky, 1976, bem como grande parte da literatura da "alienação").

2. A mera existência não pode conferir um direito justo ou moral a alguém contra outrem. As pessoas ou os grupos podem ter deveres para com determinados indivíduos; mas como parte do sistema de normas comuns que ajudam a humanidade a crescer e se multiplicar nem mesmo todas as vidas existentes têm um direito moral à preservação. Um costume que parece tão cruel para nós, como o de algumas tribos esquimós que deixam os membros senis morrer no início de sua migração sazonal, pode ser necessário para eles a fim de permitir que seus descendentes cheguem à próxima estação. E pelo menos resta em aberto a questão de a possibilidade de prolongar as vidas de doentes incuráveis na medida em que a ciência moderna pode fazê-lo ser um dever moral. Essas questões surgem antes mesmo que nos perguntemos

a quem seria válido dirigir tais reivindicações.Os direitos derivam de sistemas de relações dos quais quem reivindica se tornou parte por contribuir para sua manutenção. Se ele deixa de fazê-lo, ou nunca o faz (ou ninguém o fez por ele) não existe nenhuma razão na qual fundamentar essas reivindicações. As relações entre os indivíduos só podem existir como produto de suas vontades, mas o mero desejo de um reclamante não cria um dever para outros. Somente as expectativas geradas por uma longa prática podem criar deveres para os membros da comunidade na qual predominam, o que constitui uma razão pela qual devemos exercer a prudência na criação de expectativas, para não incorrermos num dever que não podemos cumprir.

3. O socialismo ensinou a muitas pessoas que elas têm reivindicações independentemente de sua atuação, independentemente de sua participação. À luz da moral que produziu a ordem espontânea da civilização, os socialistas na realidade incitam as pessoas a infringir a lei.

   Os que afirmam ter sido "alijados" daquilo que a maioria deles aparentemente jamais aprendeu, e que preferem viver como desistentes parasitas, sugando os recursos de um processo para o qual se recusam a contribuir, são verdadeiros seguidores do apelo de Rousseau à volta à natureza, representando como o mal principal as instituições que tornaram possível a formação de uma ordem de coordenação humana.

   Não questiono a prerrogativa de um indivíduo afastar-se voluntariamente da civilização. Mas que "direito" essas pessoas têm? Devemos subsidiar seus heremitérios? Não pode existir o direito de eximir-se das normas sobre as quais repousa a civilização. Nós podemos ter condições de assistir os fracos e os incapacitados, os muito jovens e os velhos, mas somente se os indivíduos sadios e os adultos se submetem a disciplina impessoal que lhes dá os recursos para fazê-lo.

   Seria bastante errado acreditar que esses equívocos vêm dos jovens. Eles refletem o que lhes foi ensinado, as afirmações de seus pais — e dos departamentos de psicologia e sociologia da educação e dos intelectuais típicos que estes produzem — pálidas reproduções de Rousseau e Marx,

   Freud e Keynes, transmitidas por intelectos cujos desejos ultrapassaram seu conhecimento.

E

O Jogo, a Escola das Normas

As práticas que levaram à formação da ordem espontânea possuem muito em comum com as normas observadas no jogo. Tentar determinar a origem da competição no jogo nos desviaria muito do caminho, mas podemos aprender muitas coisas da análise primorosa e reveladora do papel do jogo na evolução da cultura feita pelo historiador Johan Huizinga, cuja obra não foi suficientemente apreciada pelos estudiosos da ordem humana (1949: esp. 5, 11, 24, 47, 51, 59 e 100 e ver Knight, 1923/1936:46, 50, 60-66; e Hayek, 1976:71 e n. 10).

Huizinga escreve que "as grandes forças instintivas da vida civilizada têm sua origem no mito e no ritual: lei e ordem, comércio e lucro, artesanato e arte, poesia, sabedoria e ciência. Todas têm suas raízes no solo primitivo do jogo" (1945:5); o jogo "cria a ordem, é ordem" (1950:10)... "Ele avança no interior de suas próprias fronteiras de tempo e de espaço segundo normas fixas e de uma maneira ordenada" (1949:15 e 51).

Um jogo, na realidade, é um claro exemplo de um processo no qual a obediência a normas comuns por elementos que buscam propósitos diferentes e até mesmo conflitantes resulta numa ordem global. Além disso, a moderna teoria do jogo demonstrou que, enquanto alguns jogos fazem com que os ganhos de um lado sejam igualmente contrabalançados pelos ganhos do outro, outros jogos podem produzir um ganho global. O desenvolvimento da estrutura ampliada de interação tornou-se possível pelo ingresso do indivíduo nestas últimas formas de jogo, aquelas que levam a um aumento global da produtividade.

F

Observações Sobre a Economia e a Antropologia da População

As questões analisadas no Capítulo VIII dizem respeito à economia desde suas origens. Pode-se dizer que a ciência da economia iniciou em

1681, quando Sir Willian Petty (colega de Sir Isaac Newton, um pouco mais velho do que este e um dos fundadores da Royal Society) ficou fascinado com as causas do rápido crescimento de Londres. Para surpresa de todos, ele verificou que a cidade se tornara maior do que Paris e Roma juntas, e num ensaio sobre *The Growth, Increase and Multiplication of Mankind* explicou como uma maior densidade populacional tornava possível uma maior divisão do trabalho:

> Cada indústria será dividida em tantas partes quantas possíveis. Na fabricação de um relógio, se um homem fizer os mecanismos, outro a mola, outro gravará o mostrador, o relógio será melhor e mais barato do que se o mesmo trabalho tivesse sido confiado apenas a um homem.
>
> E também verificamos que nas cidades e nas ruas das grandes cidades, onde quase todos os habitantes se dedicam a uma só profissão, a mercadoria peculiar a esses lugares é de melhor fabricação e mais barata do que em qualquer outro. Além disso, quando todos os tipos de manufaturas são fabricados num só lugar, cada navio que parte pode ter repentinamente uma carga com tantas particularidades e espécies quantas o porto ao qual se dirige pode receber (1681/1899:II, 453 e 473).

Petty reconheceu também que "a escassez de gente é a verdadeira pobreza; e uma Nação na qual existem oito milhões de pessoas é mais que duas vezes rica do que a mesma superfície de terra em que vivem apenas quatro; para os Governadores que são o grande gasto tanto podem servir ao número maior quanto ao menor" (1681/1899:II, 454-55 e 1927:II,48). Infelizmente, o ensaio especial que ele escreveu sobre *A multiplicação da humanidade* ao que parece se perdeu (1681/1899:I, 454-55 e 1927:I,43), mas é evidente que seu conceito geral foi transmitido através dele por Bernard Mandeville (1715/1924:I, 356) a Adam Smith, o qual observou, como notamos no Capítulo VIII, que a divisão do trabalho é limitada pela dimensão do mercado, e que aumento populacional é crucial para a prosperidade de um país.

Se os economistas se preocuparam desde cedo com tais questões, os antropólogos, em tempos recentes, não deram a atenção suficiente à evolução da moral (que evidentemente não pode ser 'observada'); e não só as imperfeições do darwinismo social mas também os preconceitos socialistas desencorajaram a busca de enfoques evolucionistas. Não

obstante, um eminente antropólogo socialista, num estudo da *Revolução urbana* definiu "revolução" como a culminação da mudança progressiva na estrutura econômica e na organização social das comunidades, a qual provocou, ou foi acompanhada, por um aumento dramático da população afetada" (Childe, 1950:3). Importantes conclusões são encontradas também nas obras de M.J. Herskovits, o qual afirma:

> A relação entre as dimensões da população e o ambiente e a tecnologia, de um lado, e a produção per capita, do outro, representa o maior desafio na pesquisa das combinações que contribuem para um excedente econômico num determinado povo...
>
> Em geral, parece que o problema da sobrevivência é mais premente nas sociedades menores. Por outro lado, é entre os grupos maiores, um que aparece a especialização essencial para a produção de um número de bens maior do que bastaria para manter todo o povo que se torna possível a fruição o gozo do lazer social (1960:398).

O que freqüentemente os biólogos (por exemplo, Carr-Saunders, 1922, Wynne-Edwards, 1962, Thorpe, 1976) representam antes de tudo como um mecanismo destinado a limitar a população, poderia também ser definido como um mecanismo visando a aumentar, ou melhor a adaptar a população a um equilíbrio a longo prazo com o poder de sustentação do território, aproveitando de novas possibilidades para manter um número maior de pessoas bem como de qualquer dano que um excesso temporário poderia causar. A natureza é tão criativa num aspecto quanto em outro, e o cérebro humano foi provavelmente a estrutura mais bem sucedida permitindo que uma espécie superasse todas as outras em poderio e alcance.

G

A Superstição e a Preservação da Tradição

Este livro estava praticamente pronto para ser impresso quando um comentário amigo do dr. D.A. Rees sobre uma conferência que eu havia dado chamou minha atenção para um pequeno mas importante estudo de Sir James Frazer (1909) — com o título citado acima. Nele, Frazer

explicava que tentava "separar as sementes do bem das sementes do mal". O estudo trata do meu tema central de uma maneira semelhante sob muitos aspectos, mas, sendo obra de um famoso antropólogo como ele, consegue apresentar, particularmente sobre a primitiva evolução da propriedade e da família, um número tão maior de provas empíricas que eu gostaria de poder reproduzir todas as suas 84 páginas como apêndice ilustrativo a este livro. Entre as conclusões que são pertinentes a este livro, ele explica que a superstição, fortalecendo o respeito pelo casamento, contribuiu para a observância mais rígida das normas da moral sexual tanto entre os casados quanto entre os não casados. Em seu capítulo sobre a propriedade privada (17), Frazer salienta que "quando uma coisa se torna tabu tem o efeito de dotá-la de uma energia sobrenatural ou mágica que a faz praticamente inacessível a todos salvo seu proprietário. Portanto o tabu transformou-se num poderoso instrumento para fortalecer os laços, talvez nossos amigos socialistas dissessem reforçar os rebites das correntes da propriedade privada". E mais tarde (19), ele cita um autor anterior que refere que na Nova Zelândia uma "forma de *tabu* era um grande preservador da propriedade", e uma obra anterior ainda (20) sobre as Ilhas Marquesas onde, "sem dúvida, a primeira missão do tabu era estabelecer a propriedade como base de toda a sociedade".

Frazer concluiu também (82) que "a superstição prestou um grande serviço à humanidade. Ela forneceu às multidões um motivo, um motivo errado é verdade, para a ação certa: e, com certeza, é melhor para o mundo que os homens estejam certos por motivos errados do que façam o mal com as melhores intenções. O que importa à sociedade é a conduta, não a opinião: se somente nossas ações são justas e boas, aos outros não importa minimamente se nossas opiniões estão equivocadas".

zzzz

Economics of Knowledge versus the Psychology and Sociology of Knowledge', in Radnitzky and Bartley (1987).
Bateson, William (1913), *Problems of Genetics* (New Haven: Yale University Press).
Bauer, Peter (1957), *Economic Analysis and Policy in Underdeveloped Countries* (London: Cambridge University Press).
Bauer, Peter (1971), 'Economic History as a Theory', *Economica N. S. 38*, pp. 163-179.
Bauer, Peter (1972), *Dissent on Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
Bauer, Peter (1981), Equality. The Third World and Economic Delusions (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
Bauer, Peter and Basil S. Yamey (1957), The Economics of Underdeveloped Countries (Chicago: University of Chicago Press).
Baumgardt, D. (1952), *Bentham and the Ethics of Today* (Princeton: Princeton University Press).
Bell, Daniel and Irving Kristol, eds. (1971), *Capitalism Today* (New York: Basic Books, Inc.).
Bentham, Jeremy (1789/1887), *Works*, ed. John Bowring (Edinburgh: W. Tait).
Bloch, Ernst (1954-59), *Das Prinzip Hoffnung* (Berlin: Aufbau Verlag; English translation, *The Principle of Hope* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986)).
Blum, H. F. (1951), *Timces Arrow and Evolution* (Princeton: Princeton University Press).
Bonner, John Tyler (1980), *The Evolution of Culture in Animals* (Princeton: Princeton University Press).
Bopp, F. (1927), *Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft* (Berlin: Grundrinß der indogermanischen Sprach-und Altertumskunde).
Born, Max (1968), *My Life and My Views* (New York: C. Scribner).Boserup, Esther (1965), *The Conditions of Agricultural Growth* (London: George Allen & Unwin).
Boserup, Esther (1981), *Population and Technological Change. A Study of Long Term Trends* (Chicago: University of Chicago Press).
Braudel, Fernand (1981), *Civilization and Capitalism: 15th-18th Century*, Vol. I, *The Structures of Everyday Life: The Limits of the Possible* (New York: Harper & Row).
Braudel, Fernand (1982a), *Civilization and Capitalism: 15th-18th Century*, Vol. II, *The Wheels of Commerce* (New York: Harper & Row).

Braudel, Fernand (1982b), in *Le Moonde*, March 16.Braudel, F. (198#4, *Civilization and Capitalism: 15th-18th Century* Vol III, *The perspective of the World* (New York: Harper & Row).

Bullock, Allan and Oliver Stallybrass, eds. (1977), *The Harper Dictionary of Modern Thought* (New York: Harper & Row). Published in Britain as *The Fontana Dictionary of Modern Thought.Burke, E. P. (1816), 'Letter to a Member of the National Assembly', in Works* (London: F. C. & J. Rivington).

Butler, Samuel (1663-1678), *Hudibras&, Part I (London: J. G. for Richard Marriot under Saint Dunstan's Church in Fleet Street, 1663); Part II (London: T. R. for John Martyn and James Allestry at the Bell in St. Paul's Church Yard, 1664); Part III (London: Simon Miller at the Sign of the Star at the West End of St. Paul's, 1678).*

Campbell, B. G., ed. (1972), *Sexual Selection and the Descent of Man, 1871-1971* (Chicago: Aldine Publishing Co.).

Campbell, Donald T. (1974), 'Evolutionary Epistemology', in P. A. Schilpp, ed.: *The Philosophy of Karl Popper (La Salle: Open Court, 1974), pp. 413-463, reprinted in Radnitzky and Bartley (1987).*

Campbell, Donald T. (1977), 'Descriptive Epistemology', William James Lectures, Harvard University, mimeographed.

Carlyle, Thomas (1909), *Past and Present* (Oxford: Oxford University Press).

Carr-Saunders, A. M. (1922), *The Population Problem: A Study in Human Evolution* (Oxford: Clarendon Press).

Chagnon, Napoleon A. and William Irons, eds. (1979), *Evolutionary Biology and Human Social Behaviour* (North Scituate, Mass.: Duxbury Press).

Chapman, J. W. (1964), 'Justice and Fairness', *Nomos 6, Justice* (New York: New York University Press).

Childe, V. Gordon (1936), *Man Makes Himself* (New York: Oxford University Press).

Childe, V. Gordon (1936/81), *Man Makes Himself*, Introduction by Sally Green (Bradford-on-Avon, Wiltshire: Moonraker, 1981).

Childe, V. Gordon (1950), 'The Urban Revolution', *The Town Planning Report.*

Clark, Grahame (1965), 'Traffic in Stone Axe and Adze Blades', *Economic History Review 18*, 1965, pp. 1-28.

Clark, Cohn, Norman (1970), *The Pursuit of the Millennium*, revised and expanded edition (New York: Oxford University Press).

Comte, A. (1854), 'La superiorit neessaire de la morale demontre sur la morale revele', in *Système de la politique positive, I* (Paris: L. Mathias), p. 356.Confucius, *Analects*, trans. A. Waley (London: George Allen & Unwin, Ltd., 1938).

Curran, Charles (1958), *The Spectator*, July 6, p. 8.Dairaines, Serge (1934), *Un Socialisme d'Etat quinze Siècles avant Jesus-Christ* (Paris: Libraire Orientaliste P. Geuthner).

Demandt, Alexander (1978), *Metaphern fr Geschichte*, (Munich: Beck).

Durham, William (1979), 'Towards a Co-evolutionary Theory of Human Biology and Culture', in N. Chagnon and W. Irons, eds., *Evolutionarv Biology and Human Social Behaviour* (North Scituate, Mass.: Duxbury Press).

Edelman, Gerald M. (1987), *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection* (New York: Basic Books).

Edmonds, J. M. (1959), *The Fragments of Attic Comedy*, Vol. II (Leiden: E. J. Brill), in three volumes 1957-61.

Einaudi, Luigi (1948), 'Greatness and Decline of Planned Economy in the Hellenistic World', *Kyklos II*, pp. 193-210, 289-316.

Einstein, A. (1949/56), 'Why Socialism?', in *Out of My Later Years* (New York: Philosophical Library); see also *Monthly Review*, May 1949.

Emmet, Dorothy M. (1958), *Function, Purpose and Powers: Some Concepts in the Study of Individuals and Societies* (London: Macmillan).Evans-Pritchard, E. (1965), *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Clarendon Press).

Everett, C. W. (1931), *The Education of Jeremy Bentham* (New York: Columbia University Press).

Farb, Peter (1968), *Man's Rise to Civilization* (New York: Dutton).

Farb, Peter (1978), *Humankind* (Boston: Houghton Mifflin).

Ferguson, Adam (1767/1773), *An Essay on the History of Civil Society*, third edition (London: A. Millar and T. Caddel).

Ferguson, Adam (1792), *Principles of Moral and Political Science*, Vol. II (Edinburgh: A. Strahan and T. Caddel).

Ferri, Enrico (1895), *Annales de l'Institut Internationale de Sociologie I.*

Finley, Moses I. (1973), *An Ancient Economy* (London: Chatto and Windus, Ltd.).

Flew, A. G. N. (1967), *Evolutionary Ethics* (London: Macmillan). *Fontana/Harper Dictionary of Modern Thought* (1977), see Bullock and Stallybrass.Frazer, J. G. (1909), *Psyche's Task* (London: Macmillan).

Freud, Sigmund (1930), *Civilization and Its Discontents* (London: Hogarth Press).

Ghiselin, Michael T. (1969), *The Triumph of the Darwinian Method* (Berkeley: University of California Press).

Gossen, H. H. (1854/1889/1927/1983), *Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs und der daraus flie*βenden Regeln fr menschliches Handeln (Braunschweig: Vieweg, 1854; Berlin: R. L. Prager, 1889; third edition, with introduction by F. A. Hayek (Berlin: R. L. Prager, 1927); English translation: *The Laws of Human Relations and the Rules of Human Action Derived Therefrom*, trans. Rudolph C. Blitz (Cambridge: MIT Press, 1983).

Gruber, Howard E. (1974), *Darwin on Man: A Psichological Study of Scientific Creativity, together with Darwin's Early and Unpublished Notebooks*, transcribed and annotated by Paul H. Barrett (New York: E. P. Dutton & Co., Inc.).

Haakonssen, Knud (1981), *The Science of a Legislator: the Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith* (Cambridge: Cambridge University Press).Hardin, Garrett James (1961), *Nature and Man's Fate* (New York: The New American Library)

Hardin, Garrett James (1980), *Promethean Ethics: Living with Death, Competition and Triage* (St. Louis: Washington University Press).

Hardy, Alister (1965), *The Living Stream: Evolution and Man* (New York: Harper & Row).

Hayek, F. A. (1935), ed., *Collectivist Economic Planning: Critical Studies on the Possibilities of Socialism* (London: George Routledge & Sons).

Hayek, F. A. (1936/48), 'Economics and Knowledge', reprinted in Hayek (1948).Hayek, F. A. (1941), *The Pure Theory of Capital* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).

Hayek, F. A. (1945/48), 'The Use Or Knowledge in Society', reprinted in Hayek (1948).Hayek, F. A. (1948), *Individualism and Economic Order* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).

Hayek, F. A. (1949/67), 'The Intellectuals and Socialism', *University of Chicago Law Review 16*, Spring 1949; reprinted in Hayek (1967).

Hayek, F. A. (1951), *John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Friendship and Subsequent Marriage* (London: Routledge & Kegan Paul).

Hayek, F. A. (1952), *The Sensory Order* (Chicago: University of Chicago Press).

Hayek, F. A. (1952/79), *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason* (Indianapolis: Liberty Press, 1979).

Hayek, F. A. (1954/1967), 'History and Politics', in F. A. Hayek, ed., *Capitalism and the Historians* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1954), reprinted in Hayek (1967).Hayek, F. A. (1960), *The Constitution of Liberty* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).

Hayek, F. A. (1963/67), 'The Legal and Political Philosophy of David Hume', *Il Politico*, XXVIII/4, reprinted in Hayek (1967).

Hayek, F. A. (1964) 'The Theory of Complex Phenomena', in Mario A. Bunge, ed., *The Critical Approach to Science and Philosophy: Essays in Honor of Karl R. Popper* (New York: Free Press, 1964), reprinted in Hayek (1967).

Hayek, F. A. (1967), *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).

Hayek, F. A. (1967/78a), 'Dr. Bernard Mandeville', in *Proceedings of the British Academy, 52*, reprinted in Hayek (1978).

Hayek, F. A. (1967/78b), 'The Confusion of Language in Political Thought', address delivered in German to the Walter Eucken Institute in Freiburg im Breisgau and published in 1968 as an Occasional Paper by the Institute of Economic Affairs, London; reprinted in Hayek (1978).

Hayek, F. A. (1970/78), *Die Irrtmer des Konstruktivismus und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde* (Munich and Salzburg: Fink Verlag, 1970), reprinted (Tbingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, 1975), published in English translation in Hayek (1978).

Hayek, F. A. (1972/78), *A Tiger by the Tail* (London: Institute of Economic Affairs).Hayek, F. A. (1973), *Law, Legislation and Liberty*, Vol I, *Rules and Order* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).

Hayek, F. A. (1976), *Law, Legislation and Liberty*, Vol II, *The Mirage of Social Justice* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).Hayek, F. A. (1976/78), *Denationalisation of Money* (London: The Institute of Economic Atfairs, second edition, revised and expanded, 1978).

Hayek, F. A. (1978), *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).Hayek, F. A. (1979): *Law, Legislation and Liberty*, Vol. III, *The Political Order of a Free People* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).

Hayek, F. A. (1983), "The Weasel Word "Social"', *Salisbury Review*, Autumn 1983.Hayek, F. A. (1986), 'Market Standards for Money', *Economic Affairs*, April/May, pp. 8-10.

Heilbroner, Robert (1970), *Between Capilalism and Socialism: Essays in Political Economics* (New York: Random House).

Herder, J. G. (1784/1821), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Leipzig: J. F. Hartknoch, second ed., 1821). See also *Abhandlung ber den Ursprung der Sprache*, 1772.

Herskovits, M. J. (1948), *Man and His Works* (New York: Alfred A. Knopf, Inc.).Herskovits, M. J. (1960), *Economic Anthropology. A Study in Comparative Economics* (New York: Alfred A. Knopf, Inc.).

Hirschmann, Albert O. (1977), *The Passions and the Intersts: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph* (Princeton: Princeton University Press).

Hobhouse, L. T. (1911), *Liberalism* (New York: Henry Holt & Co.).

Hobhouse, L. T. (1922), *The Elements of Social Justice* (New York: Henry Holt & Co.).

Holdsworth, W. S. (1924), *A History of English Law* (London: Mcthuen).Howard, J. H. (1982), *Darwin* (Oxford: Oxford University Press).

Huizinga, Johan (1949), *Homo Ludens. A Study of the Play Element in Culture* (London: Routledge & Kegan Paul).

Humboldt, Wilhelm von (1836/1903), *ber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menshengeschlechtes* (Berlin: Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften), reprinted in *Gesammelte Schriften*, VII/1 (Berlin: B. Behr, 1903-36).

Humboldt, Wilhelm von (1903-36), *Gesammelte Schriften* (Berlin: B. Behr); also (Darmstadt, 1977), eds. A. Flitner and K. Giel.Hume, David (c1757/1779/1886), *Dialogues concerning Natural Religion*, in David Hume, *Philosophical Works*, Vol. II.. ed. T. H. Green and T. H. Grose (London: Longmans, Green).

Hume, David (1777/1886), *Enquiry Concerning Human Understanding*, in David Hume, *Philosophical Works*, Vol. III, ed. T. H. Green and T. H. Grose (London: Longmans, Green).

Hume, David (1741, 1742, 1758, 1777/1886), *Essays, Moral, Political and Literary*, in David Hume, *Philosophical Works*, Vols. III and IV, ed. T. H. Green and T. H. Grose (London: Longmans, Green).

Hume, David (1762), *History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688*, in six volumes (London: Printed for A. Millar in the Strand).

Hume, David (1882), *The Philosophical Works of David Hume*, eds. T. H. Green & T. H Grose (London: Longmans, Green).

Hume, David (1739/1886), *A Treatise of Human Nature*, in David Hume, *Philosophical Works*, Vols. I and II, ed. T. H. Green and T. H. Grose (London: Longmans, Green).
Huxley, Julian S. and Thomas Henry Huxley (1947), *Touchstone for Ethics, 1893-1943* (New York: Harper).
Jay, Martin (1973), *The Dialectical Imagination* (Boston: Little, Brown).
Jones, E. L. (1981), *The European Miracle* (Cambridge: Cambridge University Press).
Jouvenel, Bertrand de (1957), *Sovereignty: An Inquiry into the Political Good*, translated by J. F. Huntington (Chicago: University of Chicago Press).
Kant, Immanuel (1798), *Der Streit der Fakultäten*.Keller, R. (1982), 'Zur Theorie sprachlichen Wandels', *Zeitschrift fr Germanistische Linguistik 10*, 1982, pp. 1-27.
Kerferd, G. B. (1981), *The Sophistic Movement* (Cambridge: Cambridge University Press), esp. Chapter 10: 'The nomos-physis Controversy'.
Keynes, J. M. (1923/71), *A Tract on Monrtary Reform*, reprinted in *Collected Works* (London: Macmillan, 1971), IV.
Keynes, J. M. (1938/49/72), 'My Early Beliefs', written in 1938, printed in *Two Memoirs* (London: Rupert Hart-David, 1949), and reprinted in *Collected Works*, Vol X (London: MacMillan, 1972).
Kirsch, G. (1981), 'Ordnungspolitik mir graut vor dir', *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18 July 1981.
Knight, Frank H. (1923/36), *The Ethics of Competition and Other Essays* (London: G. Allen & Unwin, Ltd., 1936); *Quarterly Journal of Economics*, 1923.Leakey, R. E. (1981), *The Making of Mankind* (New York: Dutton).
Liddell, H. G. and R. Scott (1940), *A Greek-English Lexicon*, 9th edition (London: Clarendon Press).
Locke, John (1676/1954), *Essays on the Laws of Nature*, ed. W. Leyden (Oxford: Clarendon Press).
Locke, John (1690/1887), *Two Treatises on Civil Government* 2nd edition (London: Routledge).
Locke, John (1690/1924), *Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. S. Pringle-Paltison (Oxford: Clarendon Press).Machlup, Fritz (1962), *The Production and Distribution of Knowledge* (Princeton: Princeton University Press).
Maier, H. (1972), 'Können Begriffe die Gesellschaft verändern?', in *Sprache und Politik, Bergedorfer Gesprächkreis 41, Tagung*, May 1972 Protokoll.

Maine, H. S. (1875), *Lectures on the Farly History of Institutions* (London: John Murray).Malinowski, B. (1936), *Foundations of Faith and Morals* (London: Oxford University Press).

Mandeville, B. (1715/1924), *The Fable of the Bees*, ed. F. B. Kaye (Oxford: Clarendon Press).

Mayr, E. (1970), *Populations, Species, and Evolution* (Cambridge: Harvard University Press).

Mayr, E. (1982), *The Growth of Biological Thought* (Cambridge: Harvard University Press).

McCleary, G. F. (1953), *The Malthusian Population Theory* (London: Faber & Faber).

McNeill, William H. (1981), 'A Defence of World History', *Royal Society Lecture*.

Medawar, P. B. and J. S. (1983), *Aristotle to Zoos: A Philosophical Dictionary of Biology* (Cambridge: Harvard University Press).

Medick, Hans (1973), *Naturzustand und Naturgeschichte der brgerlichen Gesellschaft; Die Ursprnge der brgerlichen philosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).

Menger, Carl (1871/1934/1981), *Principles of Economics* (New York and London: New York University Prcss). Reprinted in Gerrnan by the London School of Economics in 1934, Vol. I: see below.

Menger, Carl (1883/1933/1985), *Problems of Economics and Sociology*, trans. Francis J. Nock, ed. Louis Schneider (Urbana: University of Illinois Press, 1963); republished as *Inveshgations into the Method sf the Social Sciences with Special Reference to Economics*, with new introduction by Lawrence White (New York: New York University Press). Reprinted in German by the London School of Economics in 1933, Vol. II: see below.

Menger, Carl (1933-36), *The Collected Works of Carl Menger*, reprint in four volumes, in German (London: London School of Economics and Political Science (Series of Reprints of Scarce Tracts in Economic and political Science, no. 17-20)).

Menger, Carl (1968-70), *Gesammelte Werke* (Tbingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag).

Mill, John Stuart (1848/1965), *Principles of Political Economy*, Vols. 2 and 3 of *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).

Miller, David (1976), *Social Justice* (Oxford: Oxford University Press).

Mises, Ludwig von (1949), *Human Action: A treatise on Economics* (New Haven: Yale University Press).
Mises, Ludwig von (1957), *Theory and History* (New Haven: Yale University Press).
Mises, Ludwig von (1922/81): *Socialism* (Indianapolis: *Liberty Classics*, 1981).
Monod, Jacques (1970/77), *Chance and Necessity* (Glasgow: Collins/Fount paperback, 1977); first published as *Le hazard ou la necessit* (Paris: Editions du Seuil, 1970).
Monod, Jacques (1970), in A. Tiseliu and S. Nilsson, eds.: *The Place of Values in a World of Facts* (Stockholm: Nobel Symposium 14).
Montesquieu, Charles Louis de Secondat de (1748), *De l'Espirit des loix*, I (Geneva: Barrillot & Fils).
Moore, C. E. (1903), *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press).
Myrdal, Gunnar (1960), *Beyond the Welfare State* (New Haven: Yale University Press).
Needham, Joseph (1943), *Time the Refreshing River* (London: Allen & Unwin).
Needham, Joseph (1954), *Science and Civilisation in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954-85), in 6 volumes and numerous parts.
North, D. C. (1973) and R. P. Thomas, *The Rise of the Western World* (Cambridge: Cambridge University Press).
North, D. C. (1981), *Structure and Change in Economic History* (New York: W. W. Norton & Co.).
O'Brien, C. C. (1986), 'God and Man in Nicaragua', *The Atlantic 258*, August 1986.
Orwell, George (1937), *The Road to Wigan Pier* (London: V. Gollancz).
Patten, Simon N. (1899), *The Development of English Thought: A Study in the Economic Interpretation of History* (New York: The Macmillan Company; London: Macmillan and Co., Ltd.).
Pei, Mario (1978), *Weasel Words: The Art of Saying What You Don't Mean* (New York: Harper & Row).
Petty, William (1681/1899), 'The Growth, Increase and Multiplication of Mankind' (1681), in *The Economic Writings of Sir William Petty*, ed. C. H. Hull, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1899).
Petty, William (1927), *The Petty Papers: Some Unpublished Writings of Sir William Petty*, ed. Marquis of Lansdowne (London: Constable & Co.).

Piaget, Jean (1929), *The Child's Conception of the World* (London: K. Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.).Pierson, N. G. (1902/1912), *Principles of Economics*, translated from the Dutch by A. A. Wotzel (London, New York: Macmillan and Co., Ltd.).

Piggott, Stuart (1965), *Ancient Europe from the beginning of Agriculture to Classical Antiquity* (Edinburgh: Edinburgh University Press).

Pirenne, J. (1934), *Histoire des institutions et du droit priv de l'ancienne Egypte* (Brussels: Edition de la Fondation Egyptologique Reine Elisabeth).

Polanyi, Karl (1945), *Origin of Our Time: The Creat Transformation* (London: V. Gollancz, Ltd.).

Polanyi, Karl (1977), *The Livelihood of Man* ed. H. W. Pearson (New York: Academic Press).

Popper, K. R. (1934/59), *The logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson, 1959).

Popper, K. R. (1945/66), *The Open Society and Its Enemies* (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd., sixth edition, 1966).

Popper, K. R. (1948/63), 'Towards a Rational Theory of Tradition', lecture given in 1948, published in *The Rationalist Annual*, 1949; reprinted in Popper (1963).

Popper, K. R. (1957), *The Poverty of Historicim* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).

Popper, K. R. (1963), *Conjectures and Refutations* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).

Popper, K. R. (1972), *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (London: Oxford University Press).

Popper, K. R. (1974/76), 'Autobiography', in P. A. Schilpp, ed.: *The Philosophy of Karl Popper* (La Salle: Open Court, 1974), pp. 3-181, republished, revised, as *Unended Quest* (London: Fontana/Collins, 1976).

Popper, K. R. (1977/84) and J. C. Eccles, *The Self and Its Brain* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1984).

Popper, Karl R. (1982a), *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*, Vol. II of the *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, ed. W. W. Bartley, III (London: Hutchinson).

Popper, K. R. (1982b), *Quantum Theory and the Schism in Physics* Vol. III of the *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, ed. W. W. Bartley, III (London: Hutchinson).

Popper, K. R. (1983), *Realism and the Aim of Science*, Vol. I of the *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, ed. W. W. Bartley, III (London: Hutchinson).Pribram, K. (1983), *A History of Economic Reasoning* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).Prigogine, Ilya (1980), *From Being to Becoming: Time and Complexity Physical Sciences* (San Francisco: W. H. Freeman).

Quinton, A. (1977), 'Positivism', in *Harper/Fontana Dictionary of Modern Thought* (New York: Harper & Row).

Radnitzky, Gerard and W. W. Bartley, III, eds. (1987): *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge* (La Salle: Open Court).

Rawls, John (1971), *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press).

Renfrew, Colin (1972), *Emergence of Civilisation* (London: Mcthuen).

Renfrew, Colin (1973), *The Explanation of Culture Change: Models in Prehistory* (London: Duckworth).

Roberts, P. C. (1971), *Alienation in the Soviet Economy* (Albuquerque: University of New Mexico Press).

Rostovtzeff, M. (1930), 'The Decline of the Ancient World and its Economic Explanation', *Economic History Review*, II; *A History of the Ancient World* (Oxford: Clarendon Press); *L'empereur Tibère et le culte imprial* (Paris: F. Alcan), and *Gesellschaft Wirtschaft im Römischen Kaiserreich* (Leipzig: Quelle & Meyer).

Rostovtzeff, M. (1933), Review of J. Hasebrock, *Griechische Wirtschafts und Handelsgeschichte*, in *Zeitschrift fr die gesamte Staatswirtschaft 92* pp. 333-39.

Rousseau, Jean-Jacques (1762), *Social Contract*.

Ruse, Michael (1982), *Darwinism Defended: A Guide to the Evolution Controversies* (Reading, Mass.: Addison-Wesley).

Russell, Bertrand (1931), *The Scientific Outlook* (New York: W. W. Norton & Company, Inc.).

Russell, Bertrand (1940), 'Freedom and Government' in R. N. Anshen, ed., *Freedom, Its Meaning* (New York: Harcourt, Brace & Co.).

Russell, Bertrand (1910/1966), *Philosophical Essays*, revised edition (London: Allen & Unwin).

Rutland, Peter (1985), *The Myth of the Plan: Lessons of Soviet Planning Experience* (London: Hutchinson).

Ryle, Gilbert (1945-46) 'Knowing How and Knowing That', *Procedings of the Aristotelian Society 46*.

Ryle, Gilbert (1949), *The Concept of Mind* (London: Hutchinson's University Library).

Savigny, F. C. (1814/31), *Vom Beruf unserer Zeit fr Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1814), trans. Abraham Hayward, as *Of the Vocation of Our Age for Legislation and Jurisprudence* (London: Littlewood & Co., 1831).

Savigny, F. C. (1840), *System des heutigen Römischen Rechts* (Berlin: Veit, 1840-49).

Schelsky, H. (1975), *Die Arbeit tun die Anderen (Opladen: Westdeutscher Verlag).*

Schiller, J. C. F. (1793), *ber die ästhetische Erziehung des Menschen* in *Sämtliche Werke* (Stuttgart und Tbingen: J. G. Cotta, 1812-15), Vol. 8; republished as *ber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Kurt Hoffmann, ed. (Bielefeld: Velhagen & Klasing, 1934).

Schoeck, Helmut (1973), 'Die Sprache des Trojanischen Pferd', in *Die Lust am schlechten Gewissen (Freiburg: Herder).*

Schoeck, Helmut (1966/69), *Envy* (London: Secker & Varburg).

Schrödinger, Erwin (1944), *What Is Life? The Physical Aspect of the Living Cell* (Cambridge, The University Press).

Schulze, H. (1913), *Deutschs Fremdwörterbuch.*Schumacher, E. F. (1973), *Small Is Beautiful* (New York: Harper & Row).

Schumpeter, J. (1954), *History of Economic Analysis* (New York: Oxford University Press).

Scitovsky, Tibor (1976), *The Joyless Economy: an Inquiry into Human Satisfaction and Consumer Dissatisfaction* (New York: Oxford University Press).

Segerstedt, Torgny (1969), 'Wandel der Gesellschaft', in *Bild der Wissenschaft 6.*Seton-Watson, H. (1983), *Times Literary Supplement*, 18 November, p. 1270.

Shafarevich, Igor Rostislavovich (1975/1980), *The Socialist Phenomenon* (New York: Harper & Row).

Simon, Julian L. (1977), *The Economics of Population Growth* (Princeton: Princeton University Press).

Simon, Julian L. (1978), ed., *Research in Population Economics* (Greenwich Conn.: JAI Press).

Simon, Julian L. (1981a), 'Global Confusion, 1980: A Hard Look at the Global 2000 Report', in *The Public Interest 62*.

Simon, Julian L. (1981b), *The Ultimate Resource* (Princeton: Princeton University Press).Simon, Julian L. (1977), *The Economics of Population Growth* (Princeton: Princeton University Press).

Simon, Julian L. and Hermann Kahn, eds. (1984), *The Resourceful Earth* (Oxford: Basil Blackwell).

Simpson, G. G. (1972), 'The Evolutionary Concept of Man', in B. G. Campbell, ed., *Sexual Selcetion and the Descent of Man*, 1871-1971 (Chicago: Aldine Publishing Co.).

Skinner, B. F. (1955-56), 'Freedom and the Control of Man', *American Scholar 25*, pp. 47-65.

Smith, Adam (1759), *Theory of Moral Sentiments (London: A. Millar)*.

Smith, Adam (1759/1911), *Theory of Moral Sentiments* (London: G. Bell and Sons).

Smith, Adam (1776/1976), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

Smith, Adam (1978), *Lectures on Jurisprudence*, ed. R. L. Meek, D. D. Raphael, P. G. Stein (Oxford: Clarendon Press).

Sombart, Werner (1902), *Der moderne Kapitalismus* (Leipzig: Duncker & Humblot).

Stein, Peter (1966), *Regulae Iuris* (Edinburgh: University Press).

Stewart, Dugald (1828/1854-60), *Works*, ed. W. Hamilton (Edinburgh: T. Constable).

Strabo, *The Geography of Strabo*, trans. Horace L. Jones (London: Heinemann, 1917).

Sullivan, James (1795) , *The Altar of Baal thrown down; or, the French Nation defended against the pulpit slander of David Osgood* (Philadelphia: Aurora Printing Office).

Teilhard de Chardin, P. (1959), *The Phenomenon of Man*, (New York: Harper).

Thorpe, W. H. (1963), *Learning and Instinct in Animals* (London: Methuen).

Thorpe, W. H. (1966/76), *Science, Man, and Morals* (Ithaca: Cornell University Press); republished (Westport, Conn: Greenwood Press, 1976).

Thorpe, W. H. (1969), *Der Mensch in der Evolution*, with an introduction by Konrad Lorenz (München: Nymphenburger Verlagshandlung). Translation of *Science, Man and Morals* (Ithaca: Cornell University Press, 1966).

Thorpe, W. H. (1978), *Purpose in a World of Chance* (Oxford: Oxford University Press).

Trotter, Wilrred (1916), *Instincts of the Herd in Peace and War* (London: T. F. Unwin, Ltd.).

Tylor, Edward B. (1871), *Primitive Culture* (London: J. Murray).

Ullmann-Margalit, Edna (1977), *The Emergence of Norms* (Oxford: Clarendon Press).

Ullmann-Margalit, Edna (1978), 'Invisible Hand Explanations', *Synthese 39*, 1978.

United Nations (1980), 'Concise Report Or the World Population Situation in 1979: Conditions, Trends, Prospects and Policies', *United Nations Population Studies 72*.

Vico, G. (1854), *Opere*, 2nd ed., ed. G. Ferrari (Milan).

Vorzimmer, Peter J. (1977), *Charles Darwin: the Years of Controversy*; The Origin of Species *and Its Critics, 1859-1882* (Philadelphia: Temple University Press).

Wells, H. G. (1984), *Experience in Autobiography* (London: Faber & Faber).

Westermarck, E. A. (1906-08), *The Origin and Development of the Moral Ideas* (London: MacMillan and Co.).

Wieland, C. M. (1800), *Aristipp und einige seiner Zeitgenossen* (Leipzig: B. G. J. Göschen).

Wiese, Leopold von (1917), *Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft* (Berlin: S. Fischer).

Williams, George C., ed. (1966), *Adaptation and Natural Selection* (Princeton: Princeton University Press).

Williams, George C. (1971), *Group Selection* (Chicago: Aldine-Atherton).

Williams, George C. (1975), *Sex and Evolution* (Princeton: Princeton University Press).

Williams, Raymond (1976), *Key Words: A Vocabulary of Culture and Society* (London: Fontana).

Wynne-Edwards, V. C. (1962), *Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour* (Edinburgh: Oliver & Boyd).

zzzz

Einstein, Albert, 86, 87, 89, 96, 142, 210
Emmett, Dorothy M., 195, 210
Erhard, Ludwig, 158,
Evans-Pritchard, E. E., 148
Everett, C. W., 194, 210

Farb, Peter, 34, 210
Ferguson, Adam, 20, 56, 194, 210
Ferri, Enrico, 76, 210
Finley, Sir Moses, 50, 210
Flew, A. G. N., 47, 165, 210
Ford, Henry, 128
Forster, E. M., 85, 96
Foucault, Michel, 92
Franklin, Norman,
Frazer, Sir James G., 204
Friedman, Jeffrey,
Freud, Sigmund, 36, 201, 211

Gissurarson, Hannes,
Goethe, Johann Wolfgang von, 146
Gossen, H. H., 120, 198, 211
Green, S., 63
Grinder, Walter,
Groseclose, Timothy,
Gruber, Howard E., 195, 211

Haakonssen, Knud, 92, 194, 211
Habermas, Jürgen, 92
Hale, Sir Matthew, 56
Hardin, Garret James, 32, 178, 195, 211
Harris of High Cross, Lord (Ralph Harris),
Hawkes, David, 149
Hayek, F. A. von, 25, 32, 70, 85, 91, 103, 104, 110, 120, 130, 134, 141, 194, 196 198, 202, 211, 212
Hegel, George Wilhelm Friedrich, 147, 148
Heilbroner, Robert, 41, 212
Helvetius, C. V., 194
Herder, Johann Gottfried von, 44, 99, 196, 213
Herskovits, M. J., 62, 204, 213
Hessen, Robert,
Hirschmann, Albert O., 213
Hobbes, Thomas, 28
Hobhouse, L. T., 150, 213
Hoffer, Eric, 124
Holdsworth, W. S., 213
Howard, J. H., 32
Huizinga, Johan, 202, 213
Humboldt, Wilhelm von, 44, 111, 196, 213
Hume, David, 20-, 24, 30, 55, 56, 72, 76, 96, 99, 103, 104, 107, 119, 193, 194, 213, 214
Huxley, Julian, 44, 165, 214
Huxley, Thomas Henry, 214

Irons, William, 34, 209

Jay, Martin, 187, 214
Jevons, William Stanley, 133, 134, 199
Johnson, Samuel, 53
Jones, E. L., 214
Jones, Sir William, 43, 196
Jouvenal, Bertrand de, 154, 214

Kant, Immanuel, 104, 214
Keller, Rudolf E., 195, 196
Kerferd, G. B.,191, 214
Keynes, John Maynard, 84, 85, 86, 89, 96, 107, 201, 214
Kirsch, G., 78, 214
Knight, Frank H., 202, 214
Kristol, Irving, 208

Leakey, R. E., 62
Liddell, H. G., 152
Liggio, Leonard P.,
Locke, John, 55, 74, 164, 214

Mach Ernst, 124
Machlup, Fritz, 59
Maier, H., 159, 214
Maine, Henry Summer, 49, 50, 57, 215
Malinowski, B., 184
Malthus, Thomas, 165, 166
Mandeville, Bernard, 29, 30, 99, 119, 124, 183, 194, 203, 215
Marcuse, Herbert, 186,
Marshall, Alfred, 85, 134, 197
Marx, Karl, 45, 76, 79, 126, 128, 147,

148, 151, 152, 167, 197, 199, 201
Maxwell, James Clerk, 197
Mayr, Ernst, 44, 70, 215
McCleary G. F., 165, 215
McNeill, William H., 124, 215
Medick, Hans, 194, 215
Menger, Anton, 127
Menger, Carl, 20, 49, 100, 127, 131, 133, 134, 195, 199, 215
Millikan, R. A., 87
Mill, James, 197
Mill, John Stuart, 78, 85, 93, 127, 128, 134, 197, 198, 214
Miller, David, 215
Mises, Ludwig von, 21, 106, 120, 136, 152, 216
Monod, Jacques, 82, 83, 84, 85, 86, 96, 216
Montaigne,Michel de,
Montesquieu, Charles Louis de Secondat de, 55, 61, 216
Moore, G. E., 85, 216
Morris, Walter S.,
Moynihan, Kristin,
Myrdal, Gunnar, 76, 216

Naumann, Friedrich, 159
Needham, Joseph, 54, 69, 84, 216
Newton, Sir Isaac, 203
North, Douglas C., 169, 216

O'Brien, C. C., 187, 216
Opton, Gene,
Orwell, George, 82, 216
Ostwald, Wilhelm, 87

Patten, Simon N., 195, 216
Pei, Mario, 216
Pejovich, Steve, 58
Pettry, Sir William, 203, 216
Piaget, Jean, 72, 147, 217
Pierson, N. G., 120
Piggott, Stuart, 64, 217
Pirenne, Jacques, 54, 63, 217
Plant, Sir Arnold, 57
Platão, 53, 79, 149
Polanyi, Karl, 69, 217
Popper, Sir Karl R., 25, 34, 44, 46, 74, 75, 89, 96, 98, 99, 125, 217-8
Pribram, K., 218
Prigogine, Ilya, 218
Proudhon, Pierre Joseph, 92

Quinton, Lord (Anthony Quinton), 218
Radnitzyky, Gerard, 26, 218
Rawls, John, 105, 218
Rees, D. A., 204
Reig, Joachim, 199
Renfrew, Colin, 63, 218
Ricardo, David, 136, 197
Roberts, P. C., 120, 218
Rock, Kenneth,
Roosevelt, Theodore, 158
Rostovtzeff, M., 69, 218
Rousseau, Jean-Jacques, 30, 74, 75, 77, 78, 79, 92, 108, 117, 118, 200, 201, 218
Russell, Lord (Bertrand Russell), 47, 86, 89, 91, 93, 96, 118, 192, 218
Rutland, Peter, 120, 218
Ryle, Gilbert, 110, 218, 219

Saint-Simon, Claude Henri de, 76, 79
Savigny F. C. von, 57, 100, 219
Schelsky, H., 150, 219
Schiller, Friedrich von, 196, 219
Schoeck, Helmut, 57, 150, 219
Schrödinger, Erwin, 219
Schulze, H., 196, 219
Schumacher, E. F., 200
Schumpeter, Joseph A., 150, 219
Scitovsky, Tibor, 200, 219
Scott, R., 152, 214
Segerstedt, Torgny, 76, 219
Seneca, 140
Seton-Watson, H., 80, 81
Shafarevich, Igor Rostislavovich, 219
Shakespeare, William, 158
Simon, Julian L., 169, 170, 219, 220
Simpson, G. G., 34, 220
Skinner, B. F., 220
Smith, Adam, 31, 43, 56, 119, 121, 147, 163, 164, 183, 194, 195, 197, 203, 220
Soddy, F., 87

Solvay, E., 87
Sombart, Werner, 151, 220
Stallybrass, Oliver, 209
Stein, Peter, 196, 220
Stephen, Sir Leslie, 85
Stewart, Dugald, 194, 220
Strabo, 220
Sullivan, James, 164, 220

Teilhard de Chardin, P., 220
Thorpe, W. H., 204, 220, 221
Tucídides, 71
Tocqueville, Alexis de, 78
Trotter, Wilfred, 34, 73, 221
Tylor, Edward B., 76, 221

Ullman-Margalit, Edna, 195, 221

Vico, Giambattista, 99, 221
Voltaire, F. M. A. de, 91, 93
Vorzimmer, Peter J., 195, 221

Waley, Arthur, 149
Walras Léon, 133
Wells, H. G., 82, 96, 221
Wenar, Leif,
Wesson, Robert G.,
Westermarck, E. A., 76, 221
Whately, (Archbishop) Richard, 152
Wicksteed, Philip Henry, 134
Wieland, C. M., 44, 196, 221
Wiese, Leopold von, 155, 221
Wieser, Friedrich von, 134
Williams, George C., 221
Willians, Raymond, 115, 221
Wood, John B.
Woolf, Virginia, 85
Wyne-Edwards V. C., 204, 221

zzzz

cientismo, ver racionalismo construtivista

civilização e evolução cultural, 34-5; e ordem espontânea, 21-2; fundamentos na antigüidade, 49-50; conflitos históricos, 35-6; papel limitado do governo forte no avanço da, 40-1; não foi feita pela vontade consciente, 38-9; resultado de mudanças graduais indesejadas na moral, 38-9; refreia o comportamento instintivo, 28-9; e propriedade individual, 49-50, 155-6

Civilização e seus Descontentes (Sigmund Freud), 35-7

coletivismo, e o homem primitivo, 28-9; e relações econômicas mais amplas, 66-7

comércio, no mundo antigo, 49-50; atitude de Esparta em relação ao, 52-3; na ampliação da civilização, 55-6

comércio, permite o adensamento da ocupação, 64; evidências arqueológicas do, 62; associado com o crescimento dramático da população, 64, 68; desdém pelo, 123, 130; conclusões equivocadas em relação à regulação ateniense sobre o, 69; mais antigo contato entre grupos remotos, 64; e produção, 138; especialização no, 64; espalhou a ordem, e também rompeu com as tribos primitivas, 63-4; Tucídides sobre, 71

competição, de moedas, não permitida pelo monopólio governamental, 141-2; na evolução, 45-6; e observação de normas, 37-8; como um processo de descoberta para a adaptação a circunstâncias desconhecidas, 37-8; exigida para impedir a violação da propriedade, 56-7

conhecimento, na competição, 126; desenvolvimento do, 106-7; e normas morais, 188

consciência, 41-2, adquirida pela absorção das tradições, 41-2, como produto da evolução cultural, 41-2

conservadorismo, não corresponde à posição de Hayek, exceto em algumas questões morais restritas, 79

cooperação, e pequenos grupos, 27-8

Darwinismo social, 42; suas faltas equivocadamente costumavam rejeitar a abordagem evolucionária nos assuntos humanos, 47, 203

desenvolvimento genético, 43-4

diferenciação, vantagens da, 110-1; nos sistemas de intercâmbio, 130-1; e crescimento populacional, 165-6, 171-2, 202-4

direito, e normas abstratas regulando a transmissão da propriedade, 51; como garantia de liberdade, 56-7; linguagem e, 196; Savigny sobre, 57

direitos de propriedade, capítulo 2; como uma noção ainda em desenvolvimento, 57-8
divisão do trabalho, ver especialização

dinheiro, fascínio com, 139; ambivalência em relação ao, 139; ódio ao, 139; capítulo 6, passim

domínio privado, no antigo Egito, 54; como base na justiça, 55; Frazer sobre tabu e, 205; no mundo greco-romano, 52
economia de mercado, 151

economia, 31-2; e antropologia, 202-4; Aristotélica, 68-9; Escola Austríaca de, 188; impossibilidade de uma única explicação causal na, 196-9; má-compreensão por cientistas contemporâneos, 87; e moral para Keynes, 84-5; não versa sobre fenômenos físicos, 134-5, 196-7; possível influência sobre Darwin, 43; processo auto-organizador em, 129-30, 196-7; e socialismo, 117-8; e estrutura da ação humana, 107-8

empirismo, 88

engenharia social, 53, 77

Escola Austríaca de Economia, 133-4; ver também utilidade marginal
esforço físico, e mérito, 126; Carlyle sobre, 126; o minguante papel do, 126

especialização, permite o crescimento da população, 64, 166; aumenta o poder do grupo, 111; e uso da informação, 136

espontaneidade, depende de normas gerais, 104

ética do conhecimento', em Monod, 83

evolução biológica, diferenças em relação à evolução cultural, 44; não é inteiramente anterior à evolução cultural, 40-1; como as modificações ocorrem na, 32; não se sujeita à leis invitáveis, 45-6; e estudos de desenvolvimento cultural, 43

evolução, não pode ser justa, 105; evolução simultânea da mente e da civilização, 40-1; cultural análoga mas não idêntica à biológica, 33-5; não permite a previsão do futuro, 45; como a compreensão do, antecedeu à teoria Darwiniana, 43-4; Julian Huxley sobre, 44; do conhecimento, 24-5, 106-7, 101-2; da moralidade e das tradições morais, 25-6; Joseph Needham sobre 84; não se limita a organismos, 46-7, 111-2; da razão, 40-4; das normas, 38-9; ordem espontânea em, 38-9; variedade em, 112

evolução cultural, na adaptação a acontecimentos imprevisíveis, 48-9; diferença entre, e mais veloz do que, a evolução biológica, 44-5, 192-3; idéia de, 42; incluí a herança das características adquiridas, 44-5, 185-6; linguagem prejudica a compreensão da, 195; não está sujeita a leis inevitáveis do desenvolvimento, 45

exploração, não é inevitável no comércio, 128

falácia naturalística, 47

filósofos pré-socráticos, e conhecimento de ordens auto-formadas, 70-1

fins benéficos, previsão dos, como exigência absurda para a ação na ordem espontânea, 112-13; despotismo benevolente, 158-9

'flexa do tempo', 199

genética, no sentido de herança biológica, 196

governo, papel exagerado nos livros de história, 68-9; e crescimento da primitiva civilização, 53-4; visão de Hume restringindo, 55-6; monopólio do dinheiro pelo, 141; a estagnação da China, 69

Grupo de Bloomsburry, 84
indivíduos, melhor juiz sobre o uso dos próprios recursos, 51, 120-2; não

compreendem normas de conduta que eles seguem, 31; vivem dentro de suas ordens de normas, 36-7; podem ser destruídos pela má compreensão das noções do que é justo, 47; esforços produtivos dos na ordem de mercado beneficia a desconhecidos, 113; ressentem-se da coerção contra o comportamento instintivo, 29-30

individualismo, e o mito do selvagem solitário, 28

inflação, e a teoria de Keynes, 84-5

informação, acesso à, 21; como vantagem no comércio, 123-4; densidade populacional contribui para a diversidade de, 171; na ordem em expansão, 117-8; uso individual da no comércio, 67, 108; e mercados, 22; rápida transferência de, 190-1; superioridade das formações espontâneas em espalhá-la, 122; visões supersticiosas em relação, 138

inteligência, não foi quem inventou a moral, 185-6

interação, complexidade da, 196-9

intenção humana, limites da, 21-2, 106-8; e propósito, W.K. Clifford sobre, 147-8

instinto, apelo do socialismo ao, 22; base para a cooperação nos grupos primitivos, 27-8; como o melhor guia para a cooperação entre os homens (visão de Rousseau), 74-6; conflito com as normas adquiridas, 37; contínuo efeito do, 34-5; contribui para as normas do micro-cosmos, 36-7; base insuficiente para a ordem espontânea, 100-1; contribui para o ódio ao recalque do, necessário à civilização, 29-30; mais antigo que o costume e a tradição, 42; valores visíveis, esforço físico acima do comércio 'misterioso', 125

instituições monetárias, temidas e ressentidas, 138-41; monopólios governamentais foram a experimentação competitiva impossível, 141; resultado da ordem espontânea, 140; capítulo 6, passim

jogo, na evolução cultural, Apêndice E

justiça social, capítulo 7, passim; e papel da razão, 26, 161

justiça, 55-6; John Locke sobre, 55; noções conflitantes de, 106-7, 159-60; capítulo 2, passim

Lamarquismos, 44

liberalismo, sentido Americano, 78, 93, 150; em Hobhouse, 150; visão 'Old Whig', liberação, como ameaça à liberdade, 93

liberdades civis, 49-50

liberdade, e as 'leis fundamentais da natureza' de Hume, 55-6; impossibilidade sem limitações e delimitações dos direitos individuais, 91; inclui implicitamente a aceitação de algumas tradições, 90; visão equivocada de Rousseau sobre, 75; ameaçada por um governo forte, 53; dois sentidos de, 56

liberdade, e sentido das palavras, Confúcio sobre, 145

linguagem, adulteração da, 24-5; e

capítulo 7; e evolução, 196; uso na classificação, 32, 45-7

lucro, como sinal da atividade produtiva, 71, 127, 142; falta de compreensão pelos intelectuais, 142

macro-economia, 135-36

'mão invisível', de Adam Smith, 31, 197

medo do desconhecido, e comércio, 129-30

mercados, competitivos, 22; na criação da ordem, 38; distribui recursos sem resultados líquidos previsíveis, 132; na coleta de informações, 32; na visão da Escola Austríaca, 134

método científico, em Max Born, 87

moral, não vai, e nenhum código moral possível irá, satisfazer o critério racionalista de justificação, 97-8, evolui, sustenta a ordem espontânea, 99; a tradição grega difundida pelos romanos, 52; e filosofia 'liberal', 78; uso preferido do termo, 29; filósofos racionalistas supõem que a busca da felicidade é razão para a seleção da, 92; rejeição pro Chisholm como irracional e não-científica, 85; revolta contra, no Grupo de Bloomsbury, 84-5; e direito de propriedade, Hume sobre, 55, 193; papel da evolução sobre a formação da, 26; mudanças graduais não desejadas na, 26

natural', 193; limitação no uso do que é inato ou instintivo, 192, 200; Apêndice A

normas de conduta, como alternativa para fins comuns, 91; não poderiam ser planejadas antecipadamente, 102-3-4; independentes de fins, 52; evoluem sem o conhecimento dos efeitos, 102-4; seguem diferente dos feitos conhecidos das, 110; e regras de jogos, 202

ordem espontânea da cooperação humana, 21; contribuição da religião para, 187, evoluí ao longo de amplo espaço de tempo, 33-7; inclui sub-ordens que seguem normas diferentes, 36; interpretação mecanicista da, 95; e dinheiro, 141; a mais complexa estrutura conhecida, 172; e práticas morais, 21-9; exige o recalque de instintos, 30, 57-9; resulta não do desígnio, mas espontâneamente, 21; papel do primitivo comércio no desenvolvimento da, 61-8; e propriedade individual, 53-4; uso do conhecimento disperso para fins distintos, 32

ordem espontânea, criação, 21, 113-15; surgimento do conceito, 195; e moeda e crédito, 138; organizações e, 59; e exigência para vantagens previsíveis, 105

ordem, permite a geração de novos poderes, 111; não pode ser explicado ou previsto, 110; seleção evolucionária e, 193; pressupõe a ausência de um ordenador ou de um arranjo deliberado, 43, 106-7, 147-48

ordem de mercado, 8; permite o crescimento do número e da riqueza relativa, 130, 164, 179; beneficia outros sem intenção explícita, 112; conseqüências que resultariam na destruição da, 47, 163; contribuição dos filósofos morais Escoceses do século XVIII para a compreensão da, 194; Keynes sobre, 84; o desenvolvimento tardio da, 33; mal compreendida, 38; provê a outros além da expectativa daqueles que atuam, 106; usa o conhecimento disperso, 119

ordem transcendente, 103

organizações, na macro-ordem espontânea, 59

população, crescimento, 21, capítulo 8, Apêndice F, passim

positivismo, 78, 88

práticas morais, tradicionais, 22-6; não podem ser justificadas racionalmente, 99; do capitalismo criaram o proletariado, 176-77 e liberdades civis, 49; criadas nem pelo instinto nem pela razão, 26; repúdio às 23; efeito na economia e na vida política, 26; seleção evolucionária e, 22, 79; tornou possível o crescimento da razão, 40-1; não são baseadas na simples gratificação, 26; no em adotá-las, 23; como parte da razão, Locke sobre, 74, expansão das, 23; impossibilidade de testá-las; 'não-racional' e 'não-científica', 95

preços, e adaptações ao desconhecido, 107; e distribuição, 128; evolução dos, 65-8; guiam diversos participantes do mercado, 136, 142; refletem os valores dos meios, 132; papel na formação espontânea da economia, 120

princípios dos custos comparativos, 136

produção para o uso, Einstein sobre, 86, 142

produto coletivo, magnitude do, 22-3

proletariado, 151, 167

propriedade individual, e ferramentas primitivas, 51; terra como, 51-2; não reconhecida pelos Espartanos, 53

propriedade individual, 28; vantagens nas informações dispersas, 119 a 122; permite benefícios amplamente dispersos para proprietários e não-proprietários, 108-9; como base para o crescimento, 55; e civilização, 49; condenação em nome da Liberdade, 161; desenvolvimento do conceito de, 49; crescente suspeição depois de Rousseau, 75-6; investigação do evitado na recente antropologia, 76; e liberdade, 49; pré-condição para o comércio, 50; apoiado nas religiões que sobreviveram, 185; desconhecida para o selvagem, 52; capítulo 2

propriedade privada, ver propriedade individual

prosperidade, Adam Smith sobre, 163

racional, reconstrução, 99, 194

racionalismo construtivista, 40-1; na tentativa de controlar o desenvolvimento, 40-1; a tendenciosidade na arqueologia e sociologia, 75-7; encarna uma falsa teoria da razão, quatro exigências do, 73-4, 90-3; interpretação do direito e da moral, 78-9; limites da experimentação, 80; e noção de que a mente humana racional introduziu-se no corpo humano em evolução, 40-1; temas recorrentes no, 88-9; como metodologia socialista, 23-4; divulgação pela mídia, 81-2; capítulos 4 e 5

racionalismo, 98, 184; ver racionalismo construtivista

razão, capítulos 1, 4, 5, passim; noções mal consideradas sobre a possibilidade de mudança dos fatos, 46; não significa que normas aprendidas irão substituir respostas inatas, 42; uso adequado da, 25-6; resultado da seleção evolucionária não é fonte da habilidade das técnicas adquiridas, 40; usada por Descartes para justificar a gratificação dos instintos, 74; valor da, comparado a tradições, 78, 81

recursos, direção dos, 21; dispersão dos, e uso do conhecimento em relação aos, 21, 109; primeiras tentativas de capturá-los, 69-70; economia no uso dos, 32, 166-7

religião, antropomorfismos na, 77, 103-4; no desenvolvimento das tradições morais, 74, 183; fonte do desafio da propriedade, 129-30; capítulo 9

renda, distribuição da, 21; e justiça, 22

riqueza, crescimento da, 21, 128, 135-36

selvagem nobre, o mito do, no coletivismo, 37; em Rousseau, 74-5; não é livre ou poderoso, 75, 93

sistemas de intercâmbio, 130-1

'social' uso do, para conotar 'bom', 154-5

socialismo, 21; objetivo de refazer as tradições morais, leis e linguagem, com bases 'racionais', 21-2, 96-8, 147-8, 201; análise da ordem econômica, 21; apelo aos intelectuais, 80; baseado na visão Aristotélica e animista, 72, 148; efeito sobre o padrão de vida, 25, 165; erros factuais do, 21-5; influência de Mill sobre a sua aceitação, 197-8; necessidade de refutá-lo, 21; fundamentando na alegada moralidade da ciência, 81; uso do termo, 151

'sociedade' capítulo 7, passim

solidariedade, característica do pequeno grupo, 112, introdução
superstição, na preservação da tradição, 204

tentativa, 179

teoria Malthusiana da população, 165-7
trabalho, em Malthus, 165-6

tradição Benthamista, 78, 194-5

tradição, como adaptação ao desconhecido, 107; baseada na intuição, inconsciência, ou razão, 42, 67; confusão com vontade pessoal, 187; transmite normas feitas de maneira não consciente, 28, 33-5, 183; repousa entre o instinto e a razão, 42-7; mais antiga do que a razão, 42; papel da superstição em preservá-la, 204; superior à razão, 106-7; apoiada pela crença religiosa, 183; transmitida pela religião, 183

tradições subjacentes à ordem de mercado, efeito sobre o conhecimento e a riqueza, 22; impossibilidade de adequar-se às exigências construtivistas, 95-7, 102: rejeição socialista das, 22

utilidade coletiva, não descobrível, 134-6
utilidade marginal, 110-1; teoria da, 133-4; efeito revolucionário da, 196-8, capítulo 6, passim

utilitarismo, 88; interpretação equivocada de Hume, 193

valor, complexidade e, 197; condições que afetam, 129; desdém pelo caráter 'artificial' do, 129; hierarquia de, 130-1; aumento dos propósitos humanos, 130; erros de Mill em relação ao, 127, 197-8; e produtos tangíveis, 127; no comércio, afetado pela relativa escassez, 127

'verdades simbólicas', na religião, 188

'vontade geral' de Rousseau, 75

xenos, o anfitrião, 66